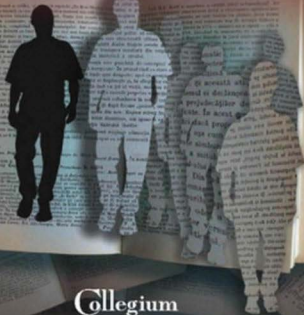


Litere

Paul Cornea

Interpretare și raționalitate



Collegium

POLIROM

Litere

Paul Cornea

INTERPRETARE ȘI RAȚIONALITATE

Sentimentul general al celor ce am pășit în secolul XXI este că lucrurile nu merg bine, că lecțiile tragice ale trecutului nu par să ne fi învățat minte, că echilibrul de putere și consimțământ pe care se întemeiază actuala ordine a lumii e fragil și amenințat să se destrame. Cu adevărat îngrijorător nu e faptul că tot mai multe obiecte, conduite, sentimente tind să se transforme în „probleme”, deci să devină interpretabile, ci că un număr tot mai mare de interpretări par comandate de teamă, frustrații, paranoia, hedonism iresponsabil, dorință de putere. Îngrijorător este că auzim tot mai numeroase voci care culpabilizează rațiunea, ca și când ea ar purta răspunderea degradării relațiilor omului cu transcendența, cu ceilalți oameni, cu el însuși. A devenit oare raționalitatea o marfă desuetă, fără valoare?

Această carte, o sinteză interdisciplinară a practicilor interpretative folosite în științele umane, critica literară, comunicarea cotidiană etc., încearcă să furnizeze elementele și motivațiile necesare unui examen aprofundat al chestiunii.

Paul Cornea

Editura POLIROM
www.polirom.ro

ISBN 973-46-0281-0
9 78-973-46-0281-0



Paul Cornea, doctor în filologie și profesor la Facultatea de Litere a Universității din București, actualmente profesor consultant, fost director general în Ministerul Culturii (1953-1965), secretar de stat în Ministerul Învățământului, șef de catedră și decan al Facultății de Litere (1990-1996). Membru în comitetul executiv și vicepreședinte al Asociației Internaționale de Literatură Comparată (1991-1997), președinte în exercițiu al Asociației de Literatură Generală și Comparată din România, vicepreședinte al Societății de Științe Filologice din România. Dintre volumele publicate, amintim : *Studii de literatură română modernă* (ESPLA, 1962), *De la Alexandrescu la Eminescu* (ESPLA, 1966), *Originile romantismului românesc* (Minerva, 1972), *Conceptul de istorie literară în cultura românească* (Eminescu, 1978), *Regula jocului. Versantul colectiv al literaturii* (Eminescu, 1980), *Itinerar prinre clasici* (Eminescu, 1984), *Aproapele și departele* (Cartea Românească, 1990), *Semnele vremii* (Eminescu, 1995). De același autor, la Editura Polirom a apărut *Introducere în teoria lecturii* (ed. a II-a, 1998 ; ed. I, Minerva, 1988 ; trad. italiană, 1993). La împlinirea vârstei de 75 de ani, foștii studenți, prietenii și colegii din țară și străinătate i-au dedicat volumul *Cercetarea literară azi* (Editura Polirom, 2000), coordonat de Liviu Papadima și Mircea Vasilescu.

Lector : Magda Jeanrenaud

© 2006 by Editura POLIROM

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37 ;

P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României :

CORNEA, PAUL

Interpretare și raționalitate / Paul Cornea. – Iași : Polirom, 2006

Bibliogr.

ISBN (10) 973-46-0281-0 ; ISBN (13) 978-973-46-0281-0

Paul Cornea

Interpretare și raționalitate

POLIROM
2006

Cuprins

| | |
|--|----|
| <i>În loc de prefață</i> | 13 |
| 1. Înțelegerea | 15 |
| Definiții standard | 15 |
| Înțelegerea ca „sesizare” | 17 |
| <i>Ce înseamnă „a înțelege” ?</i> | 17 |
| <i>Afectivitatea, plasticitatea, autoreglarea</i> | 18 |
| <i>Intuiția</i> | 22 |
| <i>Caracterul prejudicial al înțelegerii</i> | 23 |
| <i>A „crede” că înțelegi și inerența aproximării</i> | 25 |
| <i>Înțelegerea celorlalți</i> | 29 |
| <i>Înțelegerea verbală și nonverbală</i> | 31 |
| Înțelegerea ca „stăpinire a unei tehnici” | 32 |
| Înțelegerea ca „sesizare a intenției” | 35 |
| Înțelegerea în contextul comunicării | 39 |
| <i>Dialogismul. Bahtin și Școala de la Palo Alto</i> | 40 |
| <i>„Dramaturgia” lui Goffman și etnometodologia</i> | 42 |
| <i>Pragmatica</i> | 45 |
| Înțelegerea ca „acord”. Gadamer | 48 |
| 2. Interpretarea | 54 |
| Origini | 54 |
| Definiții | 57 |
| Percepția și înțelegerea primară | 59 |
| La ce ne ajută interpretarea? | 61 |

| | |
|--|-----|
| Între „a ști” și „a prezuma” | 65 |
| Relații între înțelegerea primară și interpretare | 67 |
| „Dimensiunile” interpretării și condițiile ei de semnificativitate. De la „actul de vorbire” la „discurs” | 73 |
| Corelații ale interpretării: divinația, lectura și relectura | 76 |
| Interpretarea și jocul | 80 |
| „Explicarea” și „explicația” | 85 |
| Sensul ca „flux semantic” și „negociere” | 86 |
| Resursele cognitive ale interpretării | 89 |
| Comprehensiunea. Explicarea în sens larg | 96 |
| Explicarea în sens restrâns („propriu-zisă”) | 98 |
| 3. Confruntarea fără de sfârșit dintre rațional și irațional | 103 |
| „Interpretarea este un act rațional” | 103 |
| Un termen greu de definit | 104 |
| Semnificații actuale | 105 |
| De la Platon și Aristotel la Lumini | 107 |
| Raționaliști și empiriști | 112 |
| Luminile. Kant și Hegel | 115 |
| Deschiderile modernității | 119 |
| Mirajele noii epoci. Auguste Comte | 119 |
| Pozitivismul. Claude Bernard, Gherea, Lanson | 122 |
| Remodelări ale raționalității. De la geometriile noneuclidiene la ideal-typus-ul lui Max Weber | 125 |
| O societate filozofică din Viena anului 1911 | 127 |
| Pozitivismul logic și iluziile lui | 128 |
| Interludiu cu Wittgenstein. Între „a spune” și „a arăta” | 130 |
| Evoluția pozitivismului logic. Un eșec productiv | 132 |
| Raționaliști contemporani. Karl Popper | 135 |
| Habermas și cele două uzuri ale limbajului | 141 |
| „Rațiunea comunicatională” | 145 |
| Criza raționalității contemporane | 150 |
| Rațiunea ca forță autodestructivă. Horkheimer și Adorno | 153 |
| Feyerabend și limitele raționalității | 158 |
| Asaltul iraționalului | 168 |
| Revalorizarea miturilor | 169 |
| Gilbert Durand și imaginarul simbolic | 173 |

| | |
|--|-----|
| <i>Magia în viziunea lui Lévi-Strauss</i> | 176 |
| <i>Culianu, magia, erosul și musca apteră</i> | 179 |
| <i>Credința religioasă și raționalitatea</i> | 184 |
| <i>Perplexitățile științelor dure</i> | 190 |
| <i>Raționalitate, imaginație și raționalizare</i> | 197 |
| <i>Între mythos și logos</i> | 202 |
| <i>Critici postmoderne la adresa raționalității</i> | 205 |
| <i>„Who is the master ? ”</i> | 210 |
| 4. Genurile interpretării | 215 |
| Modalități ale „traducerii” | 216 |
| <i>Traducerea interlingvistică</i> | 216 |
| <i>Execuția și aplicația</i> | 226 |
| <i>Alegoria</i> | 229 |
| Explicarea ca explorare a conexiunilor | 235 |
| <i>Explicarea și modalitățile ei</i> | 235 |
| <i>Exegeza</i> | 235 |
| <i>Modelul și povestirea</i> | 243 |
| <i>Comentariul</i> | 247 |
| Conjectura | 249 |
| Descifrarea | 251 |
| 5. Substructuri și contexte ale raționalității interpretative | 253 |
| <i>„Știu ce fac când îmi cumpăr o cămașă ? ”</i> | 256 |
| Structurile anticipative ale raționalității interpretative | 261 |
| <i>Disponibilitatea orientată</i> | 261 |
| <i>O fenomenologie a înțelegerii ca „mod de a fi”</i> | 263 |
| <i>Cercul hermeneutic</i> | 267 |
| <i>Prejudecata și reabilitarea ei de către Gadamer</i> | 270 |
| <i>Forța modelatoare a tradiției</i> | 274 |
| <i>Limbaj și tradiție</i> | 277 |
| <i>Clasicul și vitalitatea tradiției</i> | 281 |
| <i>„Fuziunea orizonturilor”</i> | 285 |
| <i>Despre tradiție și tradiții</i> | 287 |
| <i>„Revenirea la lucrurile însele”</i> | 289 |
| <i>De la teoria precomprehensiunii spre științele umane</i> | 291 |

| | |
|--|-----|
| 6. O știință a inconștientului | 298 |
| Revelația scandaluoasă | 298 |
| Controverse în jurul lui Freud | 300 |
| Invenție și rigoare | 302 |
| Freud și românii | 303 |
| Și totuși rațiunea | 305 |
| Conceptul psihanalitic de „interpretare” | 307 |
| Aplicații psihanalitice la literatură | 312 |
| 7. Fundamentul prereflexiv (<i>Background</i>) | 316 |
| 8. Condiționarea socio-culturală a activităților cognitive | 323 |
| Devenirea socială a individului | 323 |
| Credințele | 326 |
| <i>Teoria dispozițională a credințelor</i> | 326 |
| <i>Fixarea convingerilor după Peirce</i> | 329 |
| <i>Credem ce voim ?</i> | 332 |
| <i>Credem ce asertăm ?</i> | 335 |
| <i>Credințele și interpretarea</i> | 336 |
| <i>Alegerea rațională și influențele inconștiente</i> | 339 |
| <i>Credințele colective</i> | 343 |
| Ideologia | 346 |
| <i>Controverse asupra definiției</i> | 346 |
| <i>Efecte de „poziție” și de „dispoziție”</i> | 349 |
| <i>Funcțiile ideologiei</i> | 351 |
| <i>Iau sfârșit ideologiile ?</i> | 355 |
| <i>Intelectualii și ideologia</i> | 358 |
| <i>În loc de epilog</i> | 361 |
| Reprezentările sociale | 361 |
| 9. Oral și scriptic | 371 |
| Statutul oralității și inferioritatea scrierii la Platon | 371 |
| Perplexitățile oralității. O analiză concretă | 373 |
| <i>Aserțiuni și acte de vorbire</i> | 376 |
| <i>Alfred Schütz, Aaron Cicourel și procedurile interpretative</i> | 378 |
| <i>Probleme ale dialogului</i> | 381 |
| <i>Dialogismul lui Francis Jacques</i> | 383 |

| | |
|---|-----|
| Scrierea | 387 |
| <i>Separarea emitentului de destinatar</i> | 387 |
| <i>Cele trei modalități ale textualizării</i> | 388 |
| <i>Între semiotic și artistic</i> | 393 |
| <i>Iconicitatea sensului</i> | 394 |
| <i>Conceptul de literaritate</i> | 396 |
| <i>Experiența estetică</i> | 398 |
| <i>Identitatea operei literare : autonomie sau dependență de receptor ?</i> | 400 |
| 10. Funcționarea interpretării | 404 |
| Condiții de posibilitate | 406 |
| <i>Dorința de a intra în joc</i> | 406 |
| <i>Autonomia obiectului de interpretat</i> | 407 |
| <i>Principiul coerenței</i> | 409 |
| <i>„Drepturile textului”</i> | 410 |
| <i>Principiul economiei</i> | 412 |
| <i>Principiul carității</i> | 413 |
| Constituenții procesului interpretativ | 413 |
| A. Fixarea și tematizarea scopului | 415 |
| B. Problemele contextului | 416 |
| <i>Situație și context</i> | 416 |
| <i>Context primar și context secundar</i> | 417 |
| <i>Contextul în viziunea Sperber-Wilson</i> | 420 |
| <i>Condiții ale contextualizării operelor literare</i> | 422 |
| <i>Punerea în context</i> | 423 |
| C. Inferențele | 426 |
| Raționamente canonice | 427 |
| <i>Deducția</i> | 428 |
| <i>Inducția</i> | 431 |
| Raționamentul noncanonic | 433 |
| <i>Abducția</i> | 434 |
| <i>Analogia</i> | 435 |
| <i>„Modelele mentale” și „iluziile cognitive”</i> | 438 |
| <i>Alte raționamente noncanonice</i> | 442 |
| Pe ce se bazează inferențele ? | 442 |
| D. Arbitrajul sau conjectura | 446 |
| E. Finalizarea. Când și cum se încheie o interpretare ? | 447 |

| | |
|--|-----|
| 11. Strategii interpretative | 450 |
| Interpretarea textelor referențiale | 450 |
| Ce se întâmplă cu textele literare? | 453 |
| Avatarurile intenționalismului | 456 |
| <i>Antiintenționalismul și problemele lui</i> | 459 |
| <i>Reciclarea intenției și „comentariul redublat” al lui Derrida</i> | 461 |
| <i>Programarea comprehensiunii</i> | 462 |
| <i>Regăsirea autorului</i> | 464 |
| <i>Contractul de lectură</i> | 466 |
| Tipologii ale interpretării | 467 |
| <i>O tipologie în funcție de contextele secundare</i> | 472 |
| <i>Contextualizarea genetică</i> | 472 |
| <i>Contextualizarea subiectivă</i> | 473 |
| <i>Contextualizarea fenomenologică</i> | 473 |
| <i>Contextualizarea transtextuală (intertextuală)</i> | 474 |
| <i>Contextualizarea alegorică</i> | 474 |
| <i>Contextualizarea politico-ideologică</i> | 474 |
| <i>Contextualizarea lingvistică</i> | 475 |
| <i>Contextualizarea retorică</i> | 475 |
| <i>Contextualizarea deconstructivistă</i> | 475 |
| Profani și experți față cu interpretarea literaturii | 476 |
| Poate fi reglementată interpretarea literară? | 480 |
| „Testările” lui Armstrong | 482 |
| Practica lecturii literare experte | 485 |
| 12. Limitele interpretării | 491 |
| Nonconceptualizabilul și nonverbalul | 492 |
| Animism și determinare | 494 |
| Improprietățile limbajului și lipsa transparenței. | |
| Între nihilism și dogmatism | 497 |
| Interpretarea și discursul mitic | 500 |
| Instrumentalizarea afectivă și ideologică | 502 |
| Limitele interpretării în literatură | 507 |
| „Expresivitatea involuntară” ca alibi | 515 |
| Între „uzul liber”, interpretare și „suprainterpretare” | 518 |

| | |
|---|-----|
| Suprainterpretarea cabalistică. Infinitatea sensului | 523 |
| <i>Tehnicile interpretative ale cabaliștilor</i> | 525 |
| <i>Radicalismul cabaliștilor și radicalismul modernilor</i> | 528 |
| 13. Probleme ale validității | 530 |
| Validare și coduri | 530 |
| Criteriul concordanței dintre enunțuri și realitatea descrisă | 534 |
| Criteriul coerenței | 538 |
| Criteriul consensului | 539 |
| Validarea „pretențiilor de validare” | 542 |
| „Etica discuției” | 543 |
| Neînțelegerile și depășirea lor | 549 |
| Argumentarea și persuasiunea | 554 |
| Modelul Toulmin | 559 |
| Montaigne și proliferarea interpretărilor | 561 |
| A fi rațional | 565 |
| <i>Bibliografie</i> | 569 |
| <i>Index nominum</i> | 589 |

În loc de prefață

Am scris această carte în intenția de a studia statutul interpretării : a-i analiza originile, modalitățile funcționării, vecinătățile contextuale, domeniile aplicării, influențele care o modelează, limitele de validitate, rentabilitatea cognitivă. Nu țin să-mi rezum aici ideile, nici să aduc lămuriri suplimentare asupra temei. Motivul e clar : dacă n-am reușit să mă explic suficient în cele 600 de pagini ale cărții, voi izbuti cu atît mai puțin s-o fac în cîteva rînduri. De altfel, asemenea oricui și-a încheiat tocmai o cercetare pretențioasă și amplă, sînt încă prea aproape de ea spre a o privi cu detașare – condiție primordială a unei serioase interogații critice.

Singurul lucru pe care simt nevoia să-l împlinesc în această falsă prefață e să-mi exprim gratitudinea față de cei care m-au ajutat s-o scot la capăt. Doresc, în primul rînd, să mulțumesc soției mele, care a făcut tot ce i-a stat în putință – și chiar ceva pe deasupra – ca să-mi asigure un climat de confort psihic și să mă sprijine în învingerea momentelor de impas ; familiei mele, lui Andrei și Octav, Alinei și Adei, care m-au înconjurat cu o atenție afectuoasă pe întreg parcursul muncii.

Le sînt recunoscător lui Mihai Zamfir și lui Andrei Cornea pentru osteneala binevoitoare de a-mi fi citit manuscrisul și de a-mi fi împărtășit prețioasele lor observații.

Adresez mulțumiri călduroase doamnei Magda Jeanrenaud, care mi-a dovedit o dată în plus fidelitatea prieteniei ei, acceptînd, într-un moment de supraincercare cu treburi, să întreprindă o lectură exigentă și minuțioasă a textului ; domnului Adrian Șerban, redactor de carte, pentru priceperea, sîrguința și, nu în ultimul rînd, tactul demonstrate pe întregul parcurs al muncii ; domnului Silviu Lupescu, directorul Editurii Polirom, pentru sprijinul său constant și amical.

În prefața la ediția a doua a *Societății deschise și dușmanilor ei*, Karl Popper spune : „O carte nu este niciodată încheiată. În timp ce lucrăm la ea

învățăm îndeajuns de multe lucruri pentru ca în momentul când ne-am întors ochii de la ea să o găsim imatură” (trad. rom. de D. Stoianovici, Humanitas, 1993). Poate că unii vor socoti cuvântul „imatur” exagerat. Dar dacă Popper îl crede valabil pentru sine, atunci îl pot admite și eu.

P.C.

iunie 2006

1. Înțelegerea

Definiții standard

Faptul psihic al înțelegerii este atât de complex încît nu sînt sigur dacă un singur concept îi acoperă efectiv toate speciile și spețele. E oare același lucru să înțelegi o teoremă matematică, un poem modernist, un sentiment, un mit, o sonată, un vis, comportamentul unui necunoscut, planul unei case, cauza unui eveniment, funcționarea unei mașini etc. ? să te înțelegi cu cineva, în sensul căderii de acord asupra unei chestiuni oarecare ? să ai înțelegere, altfel spus, îngăduință, toleranță, pentru felul cuiva de a fi ?

Cu perspicacitatea-i cunoscută, Wittgenstein a relevat complexitatea termenului și și-a mărturisit perplexitatea. Folosim cuvîntul – spunea el – „și cînd e vorba de cineva care cunoaște bine o limbă, și în cazul unui începător, și cînd e vorba de o frază muzicală, și cînd e vorba de un text scris”. Împotriva procedurii curente de a căuta „ceva comun tuturor lucrurilor pe care le subsumăm în mod obișnuit unui termen general”, el preconiza ca, în locul unui substrat unitar, să avem în vedere noțiunea greu de explicat, totuși foarte sugestivă, de „asemănări de familie” (Wittgenstein, a, p. 51-52). Altă dată, înclina să creadă că faptul de a-i atribui înțelegerii „caracterul de «proces psihic» unifică, deși într-un mod înșelător, diversele varietăți. Cu toate astea, esențialul procesului trebuie să fie același, de vreme ce ne servim de același concept” (*idem*, c, p. 74-75). Ultima frază a paragrafului e decisivă: există probabil un „numitor comun” indus de utilizarea unui „singur” cuvînt (cum știm, termenul „înțelegere” are și un sinonim: „comprehensiune”, însă, cum vom vedea imediat, echivalența ridică unele probleme). Definițiile standard ale dicționarului încearcă tocmai să identifice și să sistematizeze

accepțiile principale ale cuvîntului, care-și oferă umbrela generoasă atitor nuanțe și particularități.

Românescul „a înțelege” vine din latinescul *intelligere*, care în franceză a dat substantivul *intelligence*, dar nu s-a păstrat ca verb. Proprietatea de „a înțelege” e exprimată în franceză prin verbul *comprendre*, cu semnificațiile : a cuprinde într-un ansamblu, a conține în sine (a îngloba) ; a da un sens clar (a descifra, a sesiza, a interpreta), a-ți da seama de cauze, motive ; a avea o cunoaștere intuitivă (comprehensiune). Aceeași sferă semantică este parțial intersectată de verbul *entendre*, care înseamnă a acorda atenție, a avea intenția ; a percepe, a sesiza ; a percepe prin auz, a asculta ; a accepta, a conveni, a se pune de acord etc.

Românescul „a înțelege” preia semnificațiile centrale ale ambilor termeni – și *comprendre*, și *entendre* –, adăugîndu-le chiar una în plus. Avem astfel, în mod esențial : 1. a sesiza, a percepe cu mintea, a pricepe, a pătrunde la cauze ; 2. a accepta, a conveni, a cădea de acord ; dar și 3. a avea bunăvoință, a manifesta toleranță.

Hans-Georg Gadamer observa că germanul *verstehen* (rom. „a înțelege”, eng. *to understand*) pare să fi fost utilizat originar pe teren juridic : a apăra o cauză (*eine Cause verstehen*). Prin extindere, termenul a ajuns să însemne că apărarea cauzei străine a devenit o cauză proprie, că ea a fost asumată atît de trainic încît niciun contraargument al adversarului nu l-ar mai putea descumpăni pe avocat. Înțelegerea ar implica deci o „apropriere” a obiectului, o corelare cu sinele. Cele două accepții contemporane ale lui *verstehen* : a înțelege ceva și a se pricepe la ceva (*er versteht nicht auf das Lesen* = n-are abilitatea de a citi), prima de „înțelegere” propriu-zisă, a doua de *savoir-faire* (aptitudinea de a se achita de o sarcină la nivelul practic), manifestă aceeași conștiință de sine în raport cu ceva exterior („știu cum trebuie să mă descurc”) (Gadamer, a, p. 52). Prin urmare, comentează Gadamer, misiunea de bază a înțelegerii constă în elaborarea de proiecte autentice, care să corespundă obiectului. Însă această deschidere spre Celălalt nu se obține printr-o neutralizare a subiectului : „Nu e nici posibil, nici necesar, nici de dorit ca să ne punem pe noi înșine în paranteză” (*ibidem*, p. 81). Înțelegerea implică sinele în mod necesar, e pînă la un punct o autocunoaștere.

Înțelegerea ca „sesizare”

Ce înseamnă „a înțelege” ?

Înțelegerea e o funcție centrală a inteligenței, care vizează sesizarea conținutului semantic al unui enunț sau al unui text, pătrunderea esenței unei situații, unei probleme, unui comportament, unei stări de lucruri etc. Când „înțelegem”, ne facem o idee clară despre „ceva”, conformă naturii sale, ne reprezentăm adecvat o problemă sau un aspect al ei, surprindem cauza unei acțiuni sau mobilul ei, ne descurcăm în haosul aparent al unei îmbulzeli de date, instaurăm corelații pertinente între obiecte, persoane, evenimente, fenomene etc. Sesizarea comportă integrarea selectivă și evaluarea de noi informații în orizontul cognitiv al subiectului. „Înțeleg” doar dacă sînt în stare să absorb informația nouă, punînd-o în legătură cu stocul meu de reprezentări și cunoștințe (Reper-toriul), și dacă dispun de strategiile necesare pentru a o asimila (abilități procedurale). Practic, înțelegerea unui enunț ar consta din: 1. identificarea a ceea ce „spune” referentul (despre ce se vorbește); 2. conectarea referentului cu ceea ce e predicat despre el (informația nouă conținută în predicat trebuie integrată la „adresa ei corectă” din memorie) (Brown, p. 64). Înțelegerea reclamă deci o anumită competență, care se bazează pe însușiri native, dar și pe o zestre de cunoștințe indispensabile (privind limba comună, sistemele de convenții și stereotipii de uz curent, o vulgată enciclopedică minimală etc.). Așadar, ea implică, deopotrivă, natură și cultură, spontaneitate intuitivă, dar și un anumit grad, fie și elementar, de cunoștințe și antrenament cognitiv.

Înțelegerea intră în acțiune automat, ori de cîte ori plonjăm în activități cotidiene – bricolaje, întâlniri, conversații, tranzacții etc. –, cînd receptăm sau producem texte, conducem automobilul, traversăm strada, ascultăm radioul, ne uităm la televizor, cînd învățăm, judecăm, ne amintim, rezolvăm probleme etc. Trecerea de la reflex la reflecție, de la automatism la deliberare, de la spontaneitate la actul conștient al interpretării se săvîrșește prin stadii intermediare, adesea dificil de discriminat.

Un exemplu tipic de pasivitate îl oferă visul, în care individul înregistrează imagini de persoane, decoruri și întâmplări, ca și cînd ar

fi luat prin asalt : siluete mai conturate sau evanescente, bizare, învălmășite într-un soi de balet enigmatic, i se impun cu tărie, fără ca, aparent, eul să aibă vreo inițiativă. În acest caz, conștiința pare a funcționa asemeni unui „organ de simț care permite perceperea calităților psihice” (Zamfirescu, p. 106). Dovada că nu „știm” că visăm e că, trezindu-ne, în prima clipă de buimăceală, se întâmplă să nu ne dăm seama dacă ceea ce am „văzut” și am trăit a fost sau nu „aieva”.

În schimb, în lectura unui afiș publicitar sau în răsfoirea unei gazete, e posibil ca elementele automatizate ale comportamentului (în speță capacitatea de decodificare a limbajului și cunoașterea convențiilor culturale curente) să funcționeze în paralel cu o anumită conștiință a situației. Evident, aceasta variază, poate fi mai mare sau mai mică, dar cine ar fi în stare s-o măsoare și, la urma urmei, la ce ne-ar folosi? Deși teoretic granița între înțelegere și interpretare ar trebui să se afle „unde”, în cele mai multe cazuri ea e greu sau imposibil de stabilit. De altfel, e și inutil s-o căutăm. Important e că, în punctul de plecare, acționăm spontan, că de la un moment dat înainte, când pe traiectul comunicării survine un blocaj, un incident neprevăzut sau când, pur și simplu, simțim nevoia de a aprofunda ceea ce ni se dezvăluie inconsistent sau promițător, dar aburos (de exemplu : ce a intenționat interlocutorul să spună ? e oare corect ce a afirmat ?), declanșăm un soi de mică „anchetă”, trecem pe o treaptă superioară a formării sensului. Adică : ne „implicăm”, luăm act de situație, ne rechemăm instantaneu în activitate eul „pensionat”, reconsiderăm atent starea de fapt, cîntărim circumstanțele, analizăm îndreptățirea expresiilor folosite, căutăm soluții de clarificare și depășire a crizei de semnificație, le testăm mental eficiența, într-un cuvînt – interpretăm.

Afectivitatea, plasticitatea, autoreglarea

Înțelegerea mobilizează toate resursele spiritului, amestecînd diverse niveluri de activitate mentală într-un complex de imagini, intenții, emoții, supoziții, raționamente logice și analogice, intuiții. Citînd-o pe Hannah Arendt, Edelman consideră relevantă sugestia cunoscutei eseiste de a imagina că între activitățile superioare ale intelectului ar avea loc un fel de dialog intern, un soi de „doi în unu”, purtat între *Vernunft* (rațiunea pură) și *Verstand* (o comprehensiune direct legată de procesele

cognitive subliminale, de percepție, afectivitate etc.) (Edelman, p. 267). Cele două tipuri de activitate ar corespunde, din punct de vedere neuro-fiziologic, celor două emisfere cerebrale, disimetrice și, în același timp, echipotențiale (întrucât, în cazul unor leziuni, fiecare emisferă are posibilitatea să preia o parte a funcțiilor celeilalte); stînga guvernează gîndirea analitică, abstractă, raționalitatea și calculul, secvențialitatea, înclinările spre tehnică, masculinitatea, în vreme ce dreapta controlează gîndirea intuitivă, concretă, comprehensiunea, simultaneitatea și sinteza, comunicarea psiho-afectivă și arta, feminitatea (Morin, a, p. 89-90).

O chestiune de însemnătate crucială, dar nerezolvată satisfăcător pînă în momentul de față o constituie interacțiunea dintre activitățile intelectuale superioare și sistemul afectiv. Desigur, nimeni nu contestă existența influențelor reciproce, însă, din păcate, nu dispunem încă de o teorie care să explice în mod precis legăturile celor două domenii. Freud a făcut mult pentru lărgirea cunoștințelor noastre în materie. Totuși, unor cercetători de azi, studiile sale, tinzînd să explice că aparatul nostru psihic devine ineficace cînd e invadat de pulsuni și să condiționeze investițiile cognitive de mecanismul sublimării, le par prea speculative.

Cei mai mulți psihologi consideră că percepțiile, amintirile și interpretările constituie ingredienți esențiali ai emoției. Dacă o stare de excitație poate fi trăită din unghiuri emoționale foarte diferite e tocmai din cauza modului în care aceasta e identificată și interpretată. Pe de altă parte însă, reacțiile emotive sînt adesea mai rapide decît interpretările situației, de vreme ce resimțim anumite emoții înainte de a le conștientiza, ceea ce s-ar explica prin existența unor trasee neuronale care ocolesc ariile corticale legate de gîndire. Richard Lazarus se numără printre cei ce susțin că o evaluare cognitivă a situației precedă de obicei emoția, deși admite și el că răspunsuri emoționale de tipul atracției ori dezgustului nu implică neapărat o luare de act conștientă (Myers, p. 454-457). „Ceea ce lipsește fundamental în psihologie e o teorie falsificabilă a relațiilor între cele două sisteme” - scrie Annick Weil-Barais (Weil-Barais, p. 57). Termenul „falsificabil” în enunțul acesta e luat în sens popperian, altfel spus, vrea să accentueze necesitatea unei cercetări „științifice”, în înțelesul tare al cuvîntului.

Altminteri, corelația dintre gîndire și emoție e resimțită intens de orice subiect. Știm foarte bine, din proprie experiență, că oricît s-ar

lăsa cineva absorbit, în anumite momente de har, de propria-i meditație, oricât s-ar abstrage literalmente din contextul său de viață, devenind una cu rațiunea, pînă la urmă gravitația telurică își spune cuvîntul. Gîndirea, ca și înțelegerea depind de senzațiile trupului și de emoțiile sufletului. O iritare bruscă, o secreție sporită de adrenalină limitează resursele individului. Odată cu pierderea stăpînirii de sine, scade agilitatea sesizării, înțelegerea se tulbură, devine confuză, tinde să se blocheze. Orizontul minții pare să se restrîngă, iar puțința unei reacții alternative se reduce pînă la dispariție. Dimpotrivă, o stare de jubilație sau de exaltare, produsă de un eveniment fericit ori de un efort creator, în armonie cu predispozițiile lăuntrice, augmentează posibilitățile înțelegerii. Subiectul capătă aripi, e parcă purtat spre țel în mod rapid și luminos, de o forță supranaturală. Devine parcă mai limpede decît oricînd afirmația lui Heidegger că înțelegerea ne proiectează spre propriile posibilități.

Printre atributele caracteristice înțelegerii un loc însemnat îl dețin „plasticitatea” și „autoreglarea”. Ele explică de ce natura a ceea ce trebuie înțeles preliminar, pînă la un punct, aptitudinile mobilizate și modul de desfășurare a procesului sesizării. Mijloacele par de fiecare dată adaptate sarcinii asumate, mizei puse în joc, gradului de motivație a subiectului. În funcție de hazardul confruntării cu anumite obiecte sau de alegerea lor intențională – probleme ale meseriei ori specializării, conversații intime sau pe teme generale, lecturi ale unor opere de tip diferit (știință, filozofie, muzică, arte vizuale) etc. –, ne dovedim capabili de prestații adecvate situației, așadar variate în accentul cognitiv și investiția emoțională.

Dar, desigur, ceea ce frapază este extraordinara diversitate a înțelegerii la scara interindividuală. Unii manifestă o preponderență evidentă spre viziunile de ansamblu, spre aspectele globale, alții înclină spre particular și concret, au parcă un organ special pentru detalii și nuanțe. Mulți subiecți, probabil majoritatea, formează semnificația sau o asumă secvențial, pas cu pas, fără a opera discontinuități ori salturi. Alții, în schimb, de obicei mai puțin numeroși, în condiții de solicitare motivată, caută de la sine căi nonrutiniere de rezolvare a unor probleme; ei părăsesc adesea procedurile algoritmice, deja repertoriate, în favoarea unor proceduri euristice, ingenioase, care accelerează drumul spre soluție sau înlătură obstacolele prin ipoteze alternative sau mișcări

neșteptate. Unii se simt „acasă” în matematică și fizică, excelează în capacitatea de a gândi logic și a raționa deductiv. Alții au o deschidere specială pentru literatură și arte, își stăpinesc anevoie plăcerea de a imagina, de a-și investiga conștiința, în ascunzișurile și subterfugiile ei, de a se lăsa purtați de vibrațiile sensibilității, nu neapărat în crearea de opere, ci în bucuria lecturii, a spectacolului, a concertului, în răsăpăl cu culori, sonuri, fantasmе, ficțiuni.

Howard Gardner a teoretizat într-o carte relativ recentă (1983) existența a șapte tipuri de inteligență, cărora le-ar corespunde tot atâtea forme ale înțelegerii. După psihologul american, inteligența ar putea fi : lingvistică, logico-matematică, muzicală, spațială, kinestezică, orientată spre sine și orientată spre alte persoane (Gardner, b, p. 250 și urm.). Nu cred oportună o discuție asupra acestei tipologii, care-și are, în mod evident, puncte de sprijin, după cum, tot atât de evident, prezintă și laturi vulnerabile. Am citat-o pentru a sublinia că monolitismul intelectualist, multă vreme dominant în „înțelegerea înțelegerii”, e azi în pierdere de viteză. Nu e important dacă pot fi distinse trei, șapte sau zece varietăți de inteligență, ci că e inexact a reduce polimorfismul termenului la unitatea rigidă a logicismului și a gândirii conceptuale.

În orice caz, o diviziune majoră separă latura sa „rațională” de cea pe care aș numi-o „existențială”. Cea dintâi are în vedere aspectele logice, coerente, inteligibile ale lumii și operează cu criterii, reguli, temeuri, noțiuni. Cea de-a doua promovează emoții, experiențe, imagini, trăiri sufletești, fantasmе etc., aducînd în spațiul conștiinței și sugerînd existența, dincolo de ea, a ineputabilelor zăcămintе de irațional, cu care rațiunea, vrînd-nevrînd, trebuie să conviețuiască. Cel mai bun exemplu al funcționării înțelegerii de tip „existențial” îl găsim în abordarea pertinentă a poeziei și, în genere, a artei. În aceste domenii, precumpănește ceea ce I.A. Richards numea „limbajul emotiv”, unde referința e subordonată „atitudinii” și, prin urmare, nu se pune problema adevărului ori falsității. De aceea, cei ce vor să „înțeleagă” creația trebuie „să poată primi și unifica o experiență fără să încerce să o prindă într-o plasă intelectuală sau să stoarcă o doctrină” (Richards, p. 260, 277). În lectura unui poem sau în audierea unui solo de vioară, ceea ce ni se întâmplă depășește sensul și referințele. Starea noastră de spirit nu poate fi redată prin concept, intensitatea și dramatismul trăirii nu sînt comunicabile prin niciun fel de parafrază.

Intuiția

Există două accepții ale conceptului de „intuiție”. Una e cea intelectualistă, a filozofiei clasice, exploatată de Kant și formulată exemplar de Descartes: „Prin intuiție nu înțeleg – spunea cel din urmă – acea impresie nesigură pe care o dau simțurile, nici judecata înșelătoare a imaginației, atunci când cîrpacește lucrurile împreună, ci ideea unei minți limpezi și atente care este atât de simplă și de distinctă încît nu mai poate exista nicio îndoială asupra lucrului pe care îl înțelegem. Altfel spus, intuiția este ideea neîndoielnică pe care o elaborează o minte limpede și clară, atunci cînd se ajută numai de lumina rațiunii” (Descartes, p. 144).

O a doua accepție, antiintelectualistă, favorizată de romantici, desînlînită la poeți și la matematicieni, a fost teoretizată de Bergson drept un mijloc de cunoaștere opus inteligenței, permițînd un acces direct la interioritatea vieții spiritului. În acest din urmă sens, deși nu neapărat în expresia dată de Bergson, conceptul e azi extrem de răspîdit. Mulți îl echivalează cu presimțirea ori flerul, irațional în substanță și intraductibil în cuvinte, care ghidează uneori înțelegerea din preliminarii direct la concluzie, fără a mai urma traseul lung și laborios al argumentării.

Raționaliștii explică scurtcircuitarea etapelor drept consecința unui travaliu subconștient. Eboșa soluției s-ar ivi sub forma unei revelații, a unei bruște emergențe, aparent nemotivate, însă numai după ce problema în discuție a fost supusă unei cercetări serioase, a fost gîndită și răsucită pe toate fețele. „Intuiția – scrie Henri Wald – nu este nici logică, nici supra-logică, ci infra-logică, deoarece nici nu se opune logicii, nici nu o depășește, ci o pregătește. Intuiția este, de fapt, o inducție incompletă, amplificatoare, care în loc să se desfășoare treptat, de la o premisă la alta și apoi la concluzie, saltă străfulgerător de la individual la general.” (Wald, p. 53) În aceeași perspectivă, Umberto Eco consideră intuiția drept „o foarte rapidă mișcare a minții, pe care teoria semiotică ar trebui s-o poată descompune în toate elementele” (Eco, d, p. 182). Așadar, practic: toți au văzut mere căzînd din pom, dar unuia singur i-a venit ideea legii gravitației. Newton avea desigur o minte genială, dar era și preocupat pînă la obsesie de legile mecanicii cerești. De obicei găsește acela care știe să caute. Intuiția nu e un dar divin, e un

privilegiu al celor superior dotați, capabili, în același timp, de un efort perseverent și pasionat. Ea gratifică o muncă trudnică și obscură, care pur și simplu scapă observației curente.

Cu totul alt sunet de clopot întîmpinăm la Carl Gustav Jung. El consideră intuiția drept „o funcție psihologică de bază”, „care mijlocește percepții pe cale inconștientă”. Nu e nici senzație, nici sentiment, nici deducție intelectuală, „deși poate să apară și sub aceste forme”. „Conținutul (ei) ni se înfățișează ca un întreg definitiv, fără ca noi să fim în stare să spunem sau să înțelegem în ce fel s-a constituit.” Conținuturile intuiției sînt „date”, ca și cele ale percepției, contrariu conținuturilor afective și intelectuale, care au caracter de „derivat”, de „produs”. De-aici siguranța și certitudinea cunoașterii intuitive. „Intuiția – conchide Jung – este o funcție irațională, deși componentele ei pot fi ulterior analizate, iar apariția ei poate fi pusă de acord cu legile rațiunii.” (Jung, p. 491-492) De notat însă că, pentru Jung, „irațional” nu înseamnă contrariu rațiunii, ci situat în afara ei.

Caracterul prejudicial al înțelegerii

Voi vorbi pe larg în paginile următoare de caracterul prejudicial al interpretării. Remarcabil e că acesta se conturează încă din faza înțelegerii deoarece, în chiar momentul primelor relații cu un obiect ce intră în raza atenției noastre, proiectăm asupra-i un fascicul difuz de predispoziții, cunoștințe și experiențe trecute. Vreau să spun că nu există abordare perfect ingenuă a unei exteriorități, că totdeauna în exercițiul sesizării e implicat, chiar și dacă în doze minimale, un *parti-pris*, o aprehensiune, un mod specific de comportament. Acest unghi particular de refracție exprimă, deopotrivă, personalitatea individului și modelarea pe care i-o impune momentul istoric, formația și ambientul cultural. Înțelegerea ne apare ca individuală, e totdeauna a mea, a ta, a lui. Dar fiecare singularitate emerge pe fundalul unui plural, pluralul intersubiectivității care ne constituie. Asta înseamnă: înrădăcinarea într-o limbă, cu orizontul ei categorial și organizator al experiențelor senzoriale; comunitatea unei culturi, cu referințele, valorile și limitările ei inerente; solidaritatea unui grup de interese ori de elecțiune etc. Anticiparea prejudicială a lumii, proprie oricărui individ (sau „subiect”, cum spun mai ales filozofii, sau „agent”, cum spun îndeosebi sociologii,

sau „actor”, cum spun adesea psihologii), numită de Heidegger și Gadamer „precomprehensiune”, include toate determinările menționate, care ne situează ca ființe istorice, dependente de locul inserției în viața socială. E adevărat că precomprehensiunea nu acționează în toate împrejurările cu aceeași intensitate. Ea se manifestă, de pildă, estompat în schimbul cotidian de informații; dar și aici iese îndată la suprafață când sînt puse în discuție credințe, valori, motivații, criterii, norme.

De regulă, anticipările pot fi atît de puternice încît există adesea primejdia ca individul să sesizeze mai mult ceea ce așteaptă să vadă decît ceea ce poate fi efectiv văzut. De aceea, nimic nu e mai necesar decît capacitatea autoscopiei și a controlului de sine, desigur nu în scopul regăsirii unei închipuite, imposibile neutralități originare, ci pentru a ne conștientiza propriile înclinări, pentru a ști, pe cît de lucid e cu putință, care e baza noastră de plecare. În felul acesta, cel care „înțelege” se poate deschide către obiect, captîndu-i proprietățile „reale”, pe care trebuie să conteze, fie că-i plac, fie că-i displac. Evident, nu e ușor să distingi între ce „ai dori” ca un obiect „să fie” și ceea ce efectiv „este”, ai nevoie de tenacitate ca să reușești să-ți dai seama și de înțelepciune ca să accepți ce te contrazice. Gadamer spune că „cel care înțelege nu revendică o poziție superioară, ci recunoaște că propria prezumție de adevăr poate fi pusă la încercare” (Gadamer, c, p. 117). E însă clar că, în enunțul acesta, verbul la indicativ prezent se referă la cel ce efectiv, în sensul plin și autentic al termenului, „înțelege”, nu la cel care ascultă doar cuvintele ori se preface că le pricepe.

Precomprehensiunea nu constituie un dat fixat odată pentru totdeauna, nemodificabil pe parcursul existenței. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci individul n-ar face altceva decît să răspundă mereu și mereu doar acelor stimuli care convin aptitudinilor sale, confirmîndu-și așadar cu fiecare prilej propriile presupoziii. Altfel spus, el s-ar reproduce continuu pe sine. În realitate, cum voi încerca să demonstrez în detaliu ulterior, această concepție fatalistă e falsă. Structurile prejudiciale nu sînt încremenite, ele reprezintă un pachet de disponibilități aflate într-o permanentă interacțiune cu mediul ambient. Datorită îndeosebi educației, experiențelor proprii de viață, dar și capacității de autodeterminare limitată, totuși efectivă, subiectul se „construiește” fără încetare, chiar și atunci cînd nu-și dă seama de ceea ce face. Tendința inerțială de a persista în habitudini și reflexe cîștigate e compensată de ispitele noului,

de ambiția performanței, de voința adaptării la cerințele proaspete ale vieții. Omul e o ființă care învață, capabilă să se autocritice și să se autocreeze, să-și impună țeluri și să se lupte pentru atingerea lor. Pariul acestei cărți (cărui sînt totuși departe de a nu-i percepe grăunțele de utopie!) este că „se poate”.

A „crede” că înțelegi și inerența aproximării

În ce măsură înțelegerea își atinge ținta? La această întrebare capitală nu există un răspuns general: dacă înțelegem sau nu depinde de dificultatea a ceea ce trebuie înțeles, de competența pe care agentul o aruncă în joc, de condițiile în care se desfășoară procesul sesizării. Dacă rezultatul scontat întîrzie să apară, agentul are latitudinea fie să renunțe, cum se întîmplă cu profanul nimerit întîmplător la o conferință avîntă sau cu cititorul cărui i-a căzut în mînă o carte într-o limbă necunoscută, fie să se angajeze într-un demers interpretativ, mai mult ori mai puțin laborios, așa cum vom vedea deslușit mai departe.

Chestiunea e însă că nu e chiar simplu și nu e dat fiecăruia să știe că nu știe. Există oameni care sînt pur și simplu depășiți de ceea ce văd sau aud cînd se întîmplă să iasă din cercul habitudinilor cotidiene, ori care detestă să-și recunoască ignoranța, fie și față de sine, ori cărora li se pare că pricep orice, indiferent de materie și de propria pregătire. Cei mai mulți cred fără să știe, alții, din vanitate ori snobism, se prefac a ști fără să creadă. Uneori intervine și comoditatea: n-avem destul timp să reflectăm sau să apreciem că exigența de a pune lucrurile la punct e prea costisitoare. Oricum, partea proastă rezidă în aceea că înțelegerea corectă nu poate fi verificată deplin decît în anumite cazuri privilegiate, în matematică, în logică, în științe în genere și în cele experimentale în mod special. Cînd însă ne formăm rapid o opinie într-o conversație cu cineva din afara cercului nostru de cunoștințe sau pe baza lecturii unui poem sau a audierii unei emisiuni despre originea universului ori cînd încercăm să surprindem subtextul unui discurs politic sau să ne explicăm un comportament bizar etc. – în toate aceste cazuri (și în altele, asemănătoare) n-avem posibilitatea de a ne „controla” înțelegerea decît în limite restrînse.

Ceea ce putem face (simplific foarte mult) e, în primul rînd, să efectuăm un demers interpretativ, în alte cuvinte, să reflectăm sistematic

asupra „datelor” problemei, reluându-le în discuție și analizând atent în ce măsură sensul construit în mod spontan, pe temeiul lor, se justifică. Nu intru acum, evident, în detalii de procedură, voi reveni asupra chestiunii pe larg, în fond aceasta e însăși tema cărții de față. Pentru moment, să admitem că „rejudicarea” (așadar interpretarea la „rece” a punctului de vedere degajat la „cald”) dă câștig de cauză opiniei inițiale. Sînt acum mai „sigur” decît înainte de îndreptățirea mea, ceea ce e un lucru pozitiv. Dar e oare suficient spre a fi convins că nu greșesc, dispun cumva de o „garanție” solidă că nu sînt victima propriei subiectivități?

Ajung acum la cel de-al doilea mijloc de control : practica. E vorba de conformarea celui care ascultă ori citește la ce i se transmite prin viu grai sau scris : dacă șeful batalionului execută ordinul comandantului, dacă cercetătorul respectă întocmai instrucțiunile în vederea realizării unui experiment, dacă turistul care ascultă buletinul meteo se orientează în funcție de indiciile prognozei etc., înseamnă că fiecare din cei numiți – ofițer, cercetător, turist – a înțeles exact sensul celor spuse. Înțelegerea funcționează în aceste cazuri (și altele similare) fără probleme, iar verificarea e faptică. Dar să nu uităm, ne aflăm aici într-un stadiu nonambiguu și comunicativ al limbajului, cînd locutorii se găsesc față în față, sub umbrela aceluiași context, uzînd de un registru elementar și impersonal al vorbirii, evitînd orice complicație și pliîndu-se întocmai pe normele comunitare. Procedura devine însă inaplicabilă în exemplele mai pretențioase, de la care am pornit : o conversație atipică, semnificația unui poem ori a unei concepții științifice, semnificația acoperită a unui discurs, intenția exprimată de o anumită purtare etc.

În aceste cazuri, operează un al treilea mod de control, deși indirect, anume ghidarea în funcție de consensul existent. Ideea e ca agentul să-și compare judecata personală cu opinia majoritară, pe principiul că mai mulți văd mai bine decît unul singur ; concret, i se cere să-și amendeze ori să-și rectifice major punctul de vedere, apropiîndu-l sau identificîndu-l cu cel ce are „curs”, creditat de autoritatea numărului. Acceptăm cu toții această filozofie, neavînd încotro, deși nu e greu de observat că prezintă inconveniente serioase.

Mai întîi, fiindcă, în probleme de interpretare și evaluare, deciziile prin vot tranșează efectiv discuția, dar nu constituie niciodată dovezi peremptorii. Spre pildă, ele pun capăt dezbaterii unui juriu (de acordare a unui premiu de creație) sau încheie o dispută între magistrații care au

a pronunța o sentință (deoarece, pînă la urmă, „trebuie” hotărît într-un fel sau altul). Soluția dată cauzei nu are facultatea de a valida o teză, ci doar pe aceea de a o plebiscita; ea nu stabilește nici care e „adevărul”, nici care e „dreptatea”, ci ceea ce consideră un grup de decidenți (a căror desemnare e de obicei mai mult sau mai puțin aleatorie) că este „adevărat” sau „drept” într-un anumit context istoric, pe baza anumitor criterii, în funcție de anumite relații de putere, desigur și de competența și onestitatea respectivilor. Chiar și în domeniul științelor dure, unde libertatea de manevră a experților e strict îngrădită de legi, probe, experimente, convenții (relativ) univoce de limbaj etc., avizul consensual validează doar provizoriu noile descoperiri și teorii, în speță, doar cînd, potrivit lui Popper, sînt „falsificabile” ori, cum spune Kuhn, se înscriu în limitele „paradigmei” dominante.

La toate astea, să adăugăm faptul că, pe terenul practicii cotidiene, fiecare dintre noi are de făcut față unor solicitări decizionale în chestiuni de o extremă diversitate, asupra cărora consensul nici nu e stabilit, nici evident. În concluzie, de vreme ce principiul consensului nu ne e totdeauna la îndemînă și nici nu e infailibil, de vreme ce, în cazul cel mai bun, ne oferă probabilități, nu certitudini, ni se impune sarcina de a-l considera cu spirit critic și de la caz la caz. În alte cuvinte, nici aici, ca nicăieri în altă parte, nu putem face economie de o interpretare personală. A înțelege nu „corect” (termenul e prea „tare”), ci măcar „adecvat” constituie o răspundere a conștiinței și o exigență a vieții. Reiese însă din cele de mai sus că, de îndată ce depășim raporturile comunicării cotidiene și accedem în sfera culturii și a valorilor, a înțelege „adecvat” nu înseamnă nimic altceva decît a avea „impresia” că înțelegi „adecvat”. Obiectivarea acestei impresii să fie oare posibilă?

Întrebarea e tulburătoare: nu cumva în mod curent ne amăgim continuu – și cînd ne închipuim că înțelegem, și cînd socotim că sîntem înțeleși? Căci dubiile și perplexitățile mele sînt și ale Celuilalt, de fapt, ale tuturor. Și atunci cum reușim să comunicăm? De unde senzația tonică pe care o avem uneori că ne aflăm în unison cu iubita, cu partenerul de dialog, cu pagina pe care o citim? E totul iluzie, cum susțin scepticii ori relativiștii?

Pentru a justifica aserțiunea că textul T înseamnă S și că A și B se înțeleg unul pe celălalt, tot ce se cere în viața de toate zilele se reduce la existența unor „circumstanțe brute specificabile în care asemenea

asertiuni să fie legitim enunțate" (T.J. Taylor, p. 75-76). Desigur însă că oricine ar putea pretinde – așa cum am arătat mai sus – că aceia care „cred” că se înțeleg în „realitate” se înșală – și în multe cazuri ar exista șanse să aibă dreptate. Pentru a stabili riguros diferența dintre aspectul subiectiv și cel obiectiv al lucrurilor, am avea nevoie nu de „condiții asertive” ale înțelegerii, ci de „condiții de adevăr” (care să ne poată asigura că textul *T* înseamnă „efectiv” *S*, că *A* și *B* se înțeleg „efectiv”). Or, asemenea condiții nu pot fi găsite; cel mult, e posibilă instituirea unei legitimități de habitudine: *A* și *B* se „înțeleg” dacă ei „cred” că se înțeleg, iar aceeași credință se întemeiază pe faptul că acționează ca în alte împrejurări similare, că amândoi simt „ca și când” ce s-a întâmplat „cîndva” s-ar putea întâmpla și „acum”. E poate inconfortabil s-o aflăm, pentru unii chiar dezamăgitor, dar corectitudinea absolută a înțelegerii rămîne, în numeroase cazuri, indemonstrabilă. La fel și faptul că ceea ce ne spune o persoană, creditabilă ca sinceră și bine intenționată, despre un terț ne permite doar să „credem” ori să „presupunem” că e deplin adevărat. Și aceasta nu fiindcă neapărat persoana în cauză ar voi să ne mintă, ci fiindcă motivele de a se autoînșela sînt atît de variate, de frecvente și uneori de perverse încît ajung să nu mai poată fi controlate.

În aceste condiții, nu e de mirare că, pentru observatorii lucizi (care nu se lasă amăgiți de aparențe) și riguroși (care caută exactitatea), neînțelegerile par a fi mai numeroase decît reușitele procesului de sesizare. Lucrul acesta l-a subliniat, încă la începutul secolului al XIX-lea, Schleiermacher, unul dintre ctitorii hermeneuticii moderne. L-a reluat însă, sub o formă radicală, remotivîndu-l filozofic, în zilele noastre, Jacques Derrida. La urma urmei, din cauza caracterului lacunar, imprecis, idiosincratic al limbajului, dar și a infinitei varietăți a situațiilor contextuale și interlocutive, s-ar putea pretinde, în mod teoretic, că, la limită, niciun cuvînt nu ne servește de două ori spre a exprima întocmai același lucru.

Două remarci ne vor ajuta să nu dramatizăm excesiv situația. Prima constă în faptul că înțelegerea, în sensul „tare” al cuvîntului, deci incluzînd și interpretarea, e, prin excelență, o aptitudine fiabilă și adaptativă. Ea e în stare să-și sporească randamentul prin exercițiu, în chiar procesul funcționării, al angajării în elucidarea obiectului. În niciun caz nu trebuie concepută sub semnul principiului „totul sau nimic”, căci nu se manifestă de regulă sub o ipostază radicală („înțeleg

deplin sau nu înțeleg deloc”), ci implică o mulțime de stadii intermediare, capabile de relevanță parțială. Or, tocmai această gradualitate a situațiilor ne permite să ne descurcăm în cazurile obișnuite ale existenței, la nivelul a ceea ce voi numi de-aici înainte „cotidianul comun”, nivelul standard al vieții de toate zilele, în ambientul social propriu fiecăruia.

De altă parte, înțelegerea e „negociabilă”, ea se află mereu în dispută, cîntărind argumentele, acceptîndu-le ori refuzîndu-le, dar, oricum, îmbogățindu-și și variîndu-și mereu presupunerile, strategiile, unghiurile de atac. Deși teoretic nu putem ajunge la certitudine în privința semnificației adevărate a multor texte, evenimente, fenomene și nu putem decît bănuî ceea ce alții gîndesc, în practică ne descurcăm suficient de bine spre a ne rezolva problemele. Motivul e simplu: dispunem de abilitatea pragmatică de a stabili sensurile cuvintelor și propozițiilor, „aici” și „acum”, cu ajutorul contextului. Determinările rămîn desigur aproximative, însă gradul de toleranță se armonizează, de obicei, cu nivelul de complexitate ori dificultate a textului, crește cînd emitem sau receptăm enunțuri simbolice și scade cînd avem a face cu enunțuri informative sau științifice.

Aceste aproximații nu constituie o prezență incidentală în lumea noastră sublunară. De fapt, ele ne caracterizează limbajul, deci modul de a elabora conceptual, de a avea raporturi cu ceilalți, de a evalua oameni și opere. Ele nu ne împiedică nici să facem știință, nici să comunicăm. Un atribut central al contemporaneității constă tocmai în faptul că ea dispune de o veritabilă „cultură a aproximării”, care e, deopotrivă, a intervalului, a tranziției, a hibridizării, a conexiunilor aparent imposibile, ce nasc metafore, generînd astfel poezia, iar uneori conturînd noi căi ale cunoașterii. Mă opresc la aceste preliminarii. Noțiunea de „aproximație”, nu încapă îndoială, e crucială în înțelegerea înțelegerii.

Înțelegerea celorlalți

Un obiectiv predilect al înțelegerii îl reprezintă cunoașterea oamenilor, a firii și a spiritului lor. Cînd întîlnim un necunoscut, îi examinăm fizionomia, ținuta, vestimentația, limbajul și adoptăm în gînd, fără mediere analitică, spontan, pe baza clasificărilor categoriale de „statut”

și „rol”, pe care le-am deprins din experiență, o supoziție asupra felului său de a fi. Romanticii sînt cei care au introdus în cunoașterea individului o metodă îndrăzneată și revoluționară, utilizată de mult de moraliști și literați, dar fără a o fi sistematizat : pătrunderea intuitivă în psihologia celuilalt. E vorba de o serie de inducții care nu sînt guvernate de justificări logice, ci de capacitatea înnăscută de a atribui semenilor noștri înclinații, trăsături și atitudini determinate. Subiectivitatea străină ne devine lizibilă prin transfer empatic, datorită faptului că posedăm cu toții o aptitudine mimetică, altfel spus, că sîntem în stare „să ne punem în locul altuia”, să ne reprezentăm cu claritate cum reacționează cineva într-un moment dramatic, de suferință ori tensiune, cum resimte o ofensă, o bucurie, o rană a vanității etc.

În cazurile fericite, de întîlnire a partenerilor pe o lungime de undă comună, apare o vibrație a sensibilității, o formă irațională de divinație, căreia îi ajung vorbele pe șoptite, tăcerile sau jocul privirilor. În asemenea momente faste, ai senzația intensă că omul de lingă tine a devenit transparent, că-i înțelegi fără dificultate problemele și mesajul. Sensul scapă din captivitatea cuvintelor, devine clar și inechivoc, ocupă întregul spațiu al locuirii sufletului. Raționalitatea nu e exclusă din joc, dar își pierde pe moment privilegiul de a ordona mecanica intelectuală. E evident că acest tip de cunoaștere, produs de o intuiție simpatetică numită de Dilthey *Einfühlung*, iar de francezi *empathie*, nu are un fundament de certitudine. Totuși, în numeroase cazuri, observații concordante, emanînd din diverse unghiuri de privire, îi confirmă credibilitatea. Nu e mai puțin adevărat că, pe măsură ce individualitatea subiectului e mai pronunțată ori mai deviantă, iar investigația coboară la detalii, pare că rezultatele obținute devin mai ipotetice. De notat că posibilitatea cunoașterii prin transfer empatic e confirmată de psihologia populară, care operează lesne caracterizări și judecăți de valoare, în numele credinței într-o analogie de facultăți, deprinderi și comportamente proprii, în genere, naturii umane.

În anii '60 se bucura de prestigiu critica zisă de „identificare” a lui Georges Poulet, care-și propunea să dezvăluie „interioritatea” spirituală a marilor autori prin trăirea „experienței imanente” operei lor. Se observă însă că, la criticul francez, accesul în realitatea sufletească a autorului nu e nemijlocit, ci mediat prin creație, ceea ce schimbă datele problemei, dar, după părerea lui Pierre Bourdieu, nu și deriva narcisistă,

extrem de stinjenitoare. Oricum, construirea psihologiei autorului pe baza romanelor sau poemelor sale e o operație delicată, cu mari șanse de a se rătăci în speculație. Motivul e că autorul implicat nu coincide niciodată cu autorul empiric, deoarece cel dintâi nu-și transcrie personalitatea, ci și-o interpretează, în funcție de un proiect liber determinat, dar infiltrat, în grade imposibil de decelat, de elemente subconștiente și o retorică doar în parte supravegheată.

Înțelegerea verbală și nonverbală

Înțelegerea funcționează în mod esențial prin limbaj; îl controlează și, în același timp, e controlată de el, deoarece limbajul nu e asemenea unei unelte de care putem dispune discreționar, ci se manifestă ca o entitate indisociabilă ființei noastre, ca o „formă de viață”, cum spunea Wittgenstein: ne aparține tot atât cât îi aparținem, gândim prin cuvinte, iar cuvintele ne exprimă gândirea. Această constatare, justă în esență, trebuie totuși nuanțată. Și anume fiindcă, pînă la un anumit punct, situat jos pe scara intelectului, limbajul poate fi totuși instrumentalizat – dovadă că în cotidianul comun ne servim de el spre a spune ce vrem; însă, de îndată ce ieșim din sfera utilitară și accedem în cea a gândirii creatoare, îndeosebi pe terenul poeziei și al filozofiei, limbajul cîștigă acea dimensiune existențială la care se referă Wittgenstein ori Heidegger, el ajunge parcă să „ne vorbească”. Oricum, deși anterioară limbajului – cum susțin Piaget și Jacques Monod –, gândirea a fost imens potențată odată cu ecloziunea vorbirii, iar interacțiunea lor apare azi multora ca indisolubilă.

Cu toate astea, ideea că absolut orice gând trece prin limbaj, respectiv, că fiecare fenomen prezent în conștiință e de natură verbală, corespunde unei viziuni formaliste și intelectuale a vieții psihice. Einstein se numără printre cei care au avertizat împotriva acestui tip de exclusivism cognitiv. Într-o scrisoare adresată matematicianului francez Hadamard, îi făcea următoarea mărturisire: „Cuvintele sau limba, așa cum sînt ele scrise sau rostite, nu par a juca niciun rol în mecanismul gândirii mele. Entitățile fizice care par a servi ca elemente în gândire sînt anumite semne și unele imagini mai mult sau mai puțin clare care pot fi «voit» reproduse și combinate” (Sebeock, p. 187). La rîndu-i, biologul Jacques

Monod scria : „Toți oamenii de știință au trebuit, cred, să devină conștienți că, la nivel profund, nu gîndesc în cuvinte ; e vorba de o experiență imaginară, simulată cu ajutorul formelor, forțelor, interacțiunilor care alcătuiesc doar cu greu o « imagine » în sensul vizual al termenului” (Monod, p. 133).

Trebuie reamintit, de altfel, că înțelegerea muzicii nu presupune recurgerea la concept și că există o înțelegere nonlingvistică, semi-conștientă sau inconștientă, indusă prin practici sociale încorporate, așa cum voi arăta în alt capitol. Altfel semnalările gestuale, cît și cele mimice, atît de frecvente în comunicarea interpersonală și lesne inteligibile în context, implică limbajul verbal doar în mod indirect și uneori estompat. Combătînd teoria „vorbirii subvocalice” a lui John B. Watson, potrivit căreia gîndirea silențioasă ar fi o activitate corporală care nu ajunge însă la producerea de enunțuri, Nelson Goodman remarcă în stilul său provocator : „Așa cum anumite gînduri se exprimă în cuvinte inaudibile, altele o fac în imagini invizibile. Imaginile în minte și gîndurile în cuvinte – iată o concluzie menită să-i șocheze pe cei ce se mîndresc cu probitatea științifică de a afirma că orice gînd e verbal” (Goodman, p. 23).

Înțelegerea ca „stăpînire a unei tehnici”

Un punct de vedere sugestiv și fecund în privința înțelegerii îl aduce Ludwig Wittgenstein. Extraordinară la acest filozof, ale cărui observații incisive și decapante, deși enunțate nesistematic, au contribuit major la conturarea climatului filozofic contemporan, e marea distanță aparentă între opera de tinerețe *Tractatus logico-philosophicus* (1921), singura publicată în timpul vieții, și lucrările tipărite postum *Philosophical Investigations* (1953), *Philosophical Grammar* (1969) etc. În *Tractatus*, Wittgenstein se ocupă de propozițiile asertive și de logica validității lor, continuînd direcția Frege-Russell, într-un spirit apropiat de școala pozitivismului logic vienez. Manuscrisele tîrzii par a proceda, în schimb, la o răsturnare totală de opțiune : limbajul e prezentat ca o colecție de activități („jocuri de limbaj”), înscrise în „forme de viață”, iar filozofia e concepută empiric, ca o „clarificare”, și nu ca un „sistem de explicații”.

Allan Janik și Stephen Toulmin au argumentat însă convingător că problema centrală care l-a obsedat pe Wittgenstein, de la începutul pînă la sfîrșitul carierei, a fost aceeași : a „naturii și limitelor limbajului, și nu a fundamentelor cunoașterii”. „Aidoma unui compas ce nu se poate înșela”, el s-a străduit să rezolve mai întii această problemă cu ajutorul logicii simbolice a lui Frege și Russell, la nivelul unei generalități apriorice ; ulterior, în anii '30 și '40, a pus în evidență modalitățile prin care „semnificația, întinderea și limitele fiecărei reprezentări simbolice – de natură lingvistică, precum și matematică – depind de relațiile prin care oamenii se leagă într-un context de viață și comportare mai cuprinzător” (Janik, Toulmin, p. 209-212).

Concentrîndu-mă asupra a ceea ce ne interesează aici, voi pleca de la cîteva propoziții-cheie. „A înțelege un enunț – spune Wittgenstein – înseamnă a înțelege un limbaj. A înțelege un limbaj înseamnă a stăpîni o tehnică.” (Wittgenstein, c, p. 199) În alte cuvinte, înțelegerea nu e un „proces mental”, ci o „abilitate”, este a ști să faci ceva, să te folosești de cuvinte, cum se cuvine, în cadrul diverselor „jocuri de limbaj” practicate în societate.

Ideea că înțelesul coincide cu uzul, cu „folosința”, contrazice o serie de opinii bine încetățenite. De pildă, pe aceea că semnificația unui cuvînt (sau a unei propoziții) rezidă în faptul că „reprezintă” un anumit lucru (sau stare de lucruri). Wittgenstein combate insistent acest punct de vedere, în felul său caracteristic, inventînd exemple contrafactuale ori punînd întrebări „încuietoare”. Astfel, numeroase cuvinte : adverbe, prepoziții, conjuncții, dar și unele cuvinte abstracte, precum : timp, transcendență, aleatoriu etc., n-au reprezentări. Pe de altă parte, există cazuri în care avem o reprezentare, însă aceasta întovărășește sensul, fără să-l constituie : de exemplu, cînd mă doare capul, sau piciorul, un minut sau o oră, înțelesul durerii nu se contopește cu senzația ; în plus, elementele mentale însoțitoare diferă de la om la om (pe fiecare îl „doare” în felul său, după cum „frumusețe” înseamnă altceva pentru un aristocrat ori un plebeu, un chinez sau un european etc.). În fine, din imaginile mentale ca atare nu putem deriva denumirea lor, dovadă că același lucru e numit altfel în diverse limbi (francezii îi spun calului *cheval*, germanii *Pferd*, englezii *horse* ș.a.m.d.).

După Wittgenstein, una dintre marile surse ale rătăcirii filozofice e „să cauți lucrul care corespunde unui substantiv” (Wittgenstein, a, p. 21).

Relația dintre obiect și nume se instituie în cadrul fiecărei comunități lingvistice pe baza unor practici sociale îndelungate, care se convenționalizează și, de la un moment înainte, își pierd caracterul arbitrar, părindu-le locutorilor „naturale”. Convertirea obișnuințelor în reguli are desigur un caracter mai strict în logică și mai interpretativ în limba comună. În ambele ipostaze însă, regulile ne călăuzesc acțiunea, arătându-ne cum se procedează, cum e „normal” să se procedeze în cadrul comunității noastre. Constrângerea regulilor e de natură socială și se manifestă spontan, cel mai adesea zdrobind orice rezistență personală. Totuși, în pofida opiniei lui Wittgenstein, cel puțin în unele domenii, mai entropice prin natura lor, ca, spre exemplu, în creația artistică, subiectul are latitudinea să uzeze de reguli în mod selectiv, operind pe baza unor coduri pe care le-am numit în *Introducere în teoria lecturii* (ITL) „permissive”, întrucât tolerează un anumit coeficient de încălcare a normelor curente. Oricum, experiența arată că, exceptând matematica și logica, regulile nu sînt niciunde imuabile, ci, așa cum atrăgea atenția Habermas, se dovedesc susceptibile de transformări și ameliorări (Habermas, g. p. 190-191).

Importanța ideilor lui Wittgenstein pare evidentă. E neîndoielnic că a întrebuița în mod adecvat un cuvînt, a-l pune în contexte potrivite înseamnă a-i cunoaște semnificația. Se pune doar problema dacă „folosința” epuizează această semnificație. Nu cumva în arierplanul uzajelor particulare ale unor expresii lingvistice, de felul lui „mă dor dinții” ori „mă doare sufletul”, se insinuează o idee, fie și vagă, a ceea ce este conceptul de „durere”? Wittgenstein respinge „tendința de a căuta ceva comun tuturor lucrurilor pe care le subsumăm în mod obișnuit unui termen general”. Părerea lui e că proprietățile comune pe care le identificăm nu au un substrat unitar, ci se profilează ca „asemănări de familie” (Wittgenstein, a, p. 51-52). Acceptînd, firește, precauția în materie de generalizări și căzînd de acord cu sugestia „asemănărilor de familie”, nu rămîne mai puțin pe rol problema dacă există sau nu un anumit „numitor comun” al cuvîntului „durere”. Faptul că vorbirea comună mă deprinde să asociez cuvîntul într-un caz cu ceea ce mi se întîmplă la dinți, în alt caz cu ceea ce mi se întîmplă pe plan moral nu presupune oare o intuiție a conceptului, care aruncă o punte între senzația fizică acută de disconfort și sentimentul intens al unei sfîșieri lăuntrice?

În orice caz, după cum observă A.C. Grayling, „legătura dintre înțeles și folosire nu e nici atât de strânsă, nici atât de evidentă precum o implică uneori remarcile lui Wittgenstein” (Grayling, p. 166). Dacă, de pildă, se pune chestiunea de a înțelege aserțiunea că, „în pofida progreselor medicinei, tuberculoza a ajuns să facă ravagii nu mai puțin mari decât cancerul”, simpla cunoaștere a semnificației intersubiectiv împărtășite se dovedește insuficientă, e necesar și să știm care sînt „condițiile de adevăr” ale propoziției. Așa cum pe drept notează Michael Dummett, a reduce cunoașterea la ceea ce locutorii sînt „obișnuiți” să creadă înseamnă „a tăgădui autonomia dimensiunii cognitive a limbajului”. „Jocul de limbaj”, în concepția lui Wittgenstein, se rezumă la a formula enunțuri uzuale, fără a le justifica ori a le recuza. Însă practica limbii impune evaluarea fiecărei expresii și a fiecărei situații de vorbire spre a vedea în ce măsură sînt ori nu legitime. Iar faptul că un enunț satisface condițiile sale de adevăr nu e, cu siguranță, o caracteristică a folosirii sale. Din faptul că multe neînțelegeri survenite în cotidianul comun sau în disputele aprinse dintre politicieni, critici, filozofi etc. au la origine neconcordanțe sau erori în utilizarea lexicului, sintaxei etc. nu rezultă în niciun caz că toate dificultățile cu care ne confruntăm în plan semantic sînt de ordin lingvistic. Dacă așa ar sta lucrurile, dacă singurul efort relevant pentru a ne înțelege corect ar fi unul de clarificare a felului în care ne exprimăm, de mult ar fi fost soluționate toate litigiile. De aceea, încă o dată, „folosirea... nu poate reprezenta în niciun chip întreaga poveste despre înțeles. Poate face parte din această poveste, dar nu epuizează tot ce ar constitui înțelesul” (*idem*, p. 167).

Înțelegerea ca „sesizare a intenției”

În cotidianul comun înțelegem cuvintele și propozițiile pe care ni le adresează cineva dacă ne dăm seama de intenția cu care o face. Se întâmplă însă adesea ca vorbirea celui alt să fie lipsită de transparență deoarece emitenții mesajelor practică un joc dublu: enunță aparent un lucru, dar vor să dea de înțeles altceva, nu numai diferit, ci uneori chiar contrariu celor afirmate nemijlocit. E, de exemplu, cazul ironiei, dar nu doar al ei. În destule alte situații, divorțul evident dintre semnificația manifestă și cea ascunsă nu e indicat. Locutorul (în cazul oralității) sau

autorul (în cazul scripturalității) contează pe iscusința decodificatorie a receptorului, câștigată prin educație și experiența relațiilor interpersonale, a lecturii, audiovizualului etc.

Oblicitatea, ca lipsă de transparență căutată, nu e o descoperire a modernității. Oamenii și-au dat seama de mult de facilitatea cu care limbajul ne permite să insinuăm fără să spunem, să ne disimulăm intenția reală, să trișăm, dar și, la rîndu-ne, să ne lăsăm înșelați. Motivele exprimării indirecte sînt extrem de diferite. Uneori, la originea lor se află politețea, distanța socială dintre locutori, eventual dorința de a evita expresiile crude, triviale, situațiile jenante ori poate tabu-urile general admise. Alteori, recurgerea în comunicare la ocoluri și perifraze derivă din voința de a persifla sau de a dedramatiza conflictele de interese, de a da mai multă culoare vorbirii sau de a o intelectualiza, de a spori productivitatea estetică a creației (știut fiind că ceea ce e spus pe jumătate sau pe sfert sau în mod echivoc stîrnește curiozitatea și stimulează ipotezele de lectură).

În orice caz, într-o societate ca a noastră, unde dictatura comunistă a impus vreme de o jumătate de secol minciuna ca regulă de joc – conducătorilor ca să-și camufleze eșecurile, intelectualilor ca să-și salveze libertatea spiritului, maselor populare ca să se descurce în relațiile cu autoritățile –, nu e de mirare că s-a ajuns la o suspiciune generalizată. Nimeni nu se mai încrede în ceilalți, fiecare bănuiește urzeli tenebroase în spatele declarațiilor de bună intenție, orice coincidență banală capătă o explicație în termenii teoriei conspirației, totul pare citit în perspectiva unui redutabil sens ascuns. Trebuie să acceptăm, în același timp, că lumea modernității tîrzii promovează pe scară mare, datorită zarvei mediatice ori amestecului de limbaje, registre stilistice și ritmuri diferite de evoluție, un uz indirect al vorbirii care afectează șansele bunei înțelegeri.

E relevant să reamintesc, în acest context, că, în primul tratat de hermeneutică pe care-l cunoaștem, Aristotel definea interpretarea ca „rostire autorizată”, prin urmare ca aserțiune directă, adevărată ori falsă, nu ca enunțare secundă, apropo de un prim nivel al spunerii, așa cum considerăm noi azi. Reținerea Stagiritului de a explora terenul alunecos al derivelor de la formele directității ne apare consonantă cu predilecția vechilor greci pentru univocitatea sensului. Gîndirea elenă tindea să desconsidere deplasarea și metonimia. Asta explică de ce

filozofii au subapreciat comedia care baljocorește și deformează sensul, admirînd, în schimb, tragedia, devotată adevărului și purificării pasiunilor.

În zilele noastre, lucrurile s-au schimbat radical : vorbitori și receptori, căci sîntem cu toții și una, și alta, cînd una, cînd alta, dispunem de abilitatea de a ne exprima cu subînțelesuri și de a citi printre rînduri. Știm bine că ceea ce cineva spune nu acoperă totdeauna ceea ce „vrea” să spună. Pe de altă parte, cadența vertiginoasă a vieții contemporane tinde să introducă între cunoscuți modalități de implicare a comunicării. În cazul tinerilor, dar și al unor pătri marginalizate (vagabonzi, pușcăriași etc.), expresiile contrase ori invențiile lexicale servesc adesea drept forme de protecție, deoarece prin „criptografierea” limbajului se obțin atît nota distinctivă a grupului, cît și confidențialitatea față de străinii neconvenabili. De aceea, interpretarea valabilă a mesajelor presupune o familiarizare cu jargonul vorbit în cadrul grupului și cu mentalitatea componenților săi.

Altminteri, în cotidianul comun, intenția cu care cineva ne spune ceva nu e, în principiu, greu de descoperit. Chiar dacă vorbitorul se exprimă eliptic ori pe ocolite, îl înțelegem prin raportarea spuselor sale la context. De pildă, un mesaj aparent anodin, dar total imprecis, de tipul : „E deja opt”, devine inteligibil și cu „adresă” într-o situație de enunțare determinată („Începe filmul pe canalul X al TV” ; „Gră-bește-te, o să pierdem trenul” ; „Ce-o fi cu băiatul că încă n-a venit ?” ; „Alimentara din colț a închis și am rămas fără piine” etc.). Desigur însă, intențiile nu se lasă totdeauna dezvăluite cu ușurință, fie din cauză că emitentul nu vrea sau nu reușește să fie lizibil, fie pentru că receptorul nu e în stare să decodifice corect.

Modalitatea enunțării travestite atinge un prag mai înalt în cazul ironiei. Să ne imaginăm un scurt dialog între doi prieteni : „Ai auzit că l-au numit pe B director general în Minister ?” – „Nu pot să cred.” – „De ce te miri ? Doar știi că funcționarii superiori sînt numiți pe baza competenței...” Fiindcă îl cunosc pe B ca pe un om cu minte înceată și capacități extrem de limitate, intuiesc că sensul veritabil al aserțiunii e exact contrariu sensului literal. Amicul meu a vorbit, fără îndoială, ironic. Ironia e o figură retorică a disimulării, neconvenționalizată, depinzînd totdeauna de contextul pragmatic. Uneori, apare însoțită de semnale extralingvistice : clipire de ochi, accent insinuant al intonației, efecte de mimică. Potrivit analizei lui H. Weinrich, mesajul se desfășoară

simultan în două direcții : o primă serie de informații se adresează celui care face obiectul ironiei (în cazul nostru B), spunînd „da” ; o a doua serie de informații extralingvistice se adresează unui terț, codestinat, spunînd „nu”. Informațiile din urmă, care le anulează pe cele dintîi, constituie, de fapt, mărcile ironiei. Ele nu sînt indispensabile, în cazul de față, fiindcă îi cunosc și pe A, și pe B, A îmi e prieten, iar modul nostru de a gîndi este asemănător (împărtășim același sistem de valori) ; de aceea, enunțul lui A despre B se poate lipsi de orice acompaniament gestual ori emfatic, fără a risca să fie înțeles candid (calificativul de „competent” pare atît de nepotrivit cu B, încît sugerează fără dubiu că e utilizat contrafactual în mod intenționat).

O precizare importantă : vorbind de „intenție” nu mă refer la evenimentele mentale din capul locutorului, ci la modul său explicit de a formula ceea ce are de gînd. A ști „efectiv” ce vrea cineva nu e posibil, nu numai fiindcă nu există niciun mijloc obiectiv de a-i sonda interioritatea, dar și fiindcă, adesea, individul însuși își clarifică starea de spirit cu diversele ei armonice și implicații de-abia cînd se exprimă. Vorbind, omul își etalează ideea, clarificîndu-și-o lui însuși ; fie că spusele lui asertează nemijlocit „ceva”, fie că vrea să sugereze de fapt „altceva”, singura bază autentică pentru a afla ce intenționează o constituie discursul și forța sa ilocuționară, respectiv, accentul, tonul, rîsul, mimica etc. „Semnificația intențională a unui text nu este cea pe care autorul a dorit s-o producă, ci aceea pe care el a produs-o efectiv : este vorba aici de intenția de acțiune, așa cum este ea sancționată de regulile lingvistice și pragmatice.” (Ducrot, Schaeffer, p. 70)

Pentru a fi bine înțeles, problema locutorului constă în a face astfel încît să se adecveze posibilităților decodificatorii ale receptorului, alegîndu-și de fiecare dată varianta de vorbire convenabilă. Esențial e ca el să respecte „condițiile de adevăr” reclamate de actele de vorbire enunțate : dacă spune că „iarba e verde”, iarba trebuie să fie în adevăr verde, dacă spune că „profesorul X are barba roșcovană”, profesorul X trebuie în adevăr să aibă barba roșcovană etc. Într-un articol despre John Searle, Habermas ilustrează sugestiv acest punct. Mai întîi, afirmă el, Searle explică procesul de comunicare din punctul de vedere al intenției locutorului (a), astfel ca relațiile interpersonale (c) și starea de lucruri (b) să fie aduse la (a). Ulterior, dîndu-și seama că reprezentarea stărilor de lucruri introduce un raport cu lumea și o dimensiune de

validitate care singure furnizează criteriile executării reușite a intenției de comunicare, Searle și-a lărgit modelul. Menținând pretenția explicativă a intenționalismului, el a accentuat pe reprezentarea fidelă a ceea ce formează obiectul comunicării, preconizând o strategie schimbată, în sensul că (a) și (c) sînt aduse la (b) (Habermas, g, p. 139-140).

Rezumînd într-o propoziție viziunea intenționalistă a înțelegerii, am putea cădea de acord cu definiția dată de Ducrot, Schaeffer în *Dicționarul* lor: „Înțelegerea este actul primar, de obicei mut, al reconstrucției semnificației intenționale a unui text” (Ducrot, Schaeffer, p. 70).

Înțelegerea în contextul comunicării

M-am ocupat pînă acum de descrierea modului în care sesizăm, ne folosim de cuvinte și descoperim intenții, într-un cadru de psihologie generală, focalizînd cercetarea asupra unui om chintesențial, reprezentativ pentru însușirile și aptitudinile speciei. Fără ca rezultatele consemnate să fie inexacte, ele rămîn totuși incomplete și vulnerabile, cită vreme nu integrăm procesului înțelegerii o componentă socială. Nimic surprinzător în această afirmație. Una dintre cele mai impresionante schimbări de direcție în științele umane ale secolului XX o constituie tocmai trecerea de la subiectul psihologic la subiectul social, aprehendat istoric și concret, în funcție de loc, moment și apartenență comunitară.

Viziunea tradițională a metafizicii, instaurată de Descartes, a unui „ego” liber și rațional, conștient de sine și capabil să se obiectiveze (dispunînd de un raport instrumental cu propriile-i resurse), dezangajat (deciziile nefiindu-i constrînse de factori extrinseci) e astăzi total abandonată. Știm acum că individul ajunge la conștiința de sine prin confruntarea cu ceilalți, prin jocul de interacțiuni cu familia, școala, cultura, grupul din care face parte, în alte cuvinte, prin comunicare. „Sinele – scrie George Herbert Mead, unul dintre cei mai de seamă antropologi contemporani – se construiește progresiv; inexistent la naștere, el apare în experiența și activitatea socială... Individul se conștientizează ca atare nu direct, ci doar indirect, plasîndu-se din diversele puncte de vedere ale celorlalți membri ai grupului social sau din punctul de vedere generalizat al întregului grup social căruia îi aparține.” (Mead,

p. 115-118) Azi „nu mai e cu puțință studierea individului în mod izolat, decît cu riscul de a-l priva de o dimensiune esențială a realității sale : la toate nivelurile, ființa umană e fundamental comunicantă” (Baylon, Mignot, p. 190).

La expansiunea exponențială a comunicării în societatea contemporană au contribuit, din punct de vedere conceptual, cercetători de formații diverse : autorul teoriei matematice a informației Claude Shannon, ctitorul ciberneticii Norbert Wiener, politologul Harold Lasswell („o acțiune de comunicare e descrisă răspunzînd la următoarele întrebări : cine spune ? ce spune ? prin ce canal ? cui ? cu ce efect ?”), lingviștii Emile Benveniste (accentuează importanța „enunțării”, ca „punere în funcțiune a limbii printr-un act individual de utilizare”) și Roman Jakobson (sugerează schema comunicării, adăugînd trinomului : emițător-mesaj-destinatar noțiunile de context, contact și cod), semioticienii Charles Sanders Peirce și Charles William Morris, filozoful Ludwig Wittgenstein („Expresia «joc de limbaj» trebuie să pună în evidență... că a vorbi o limbă e parte a unei activități, un fel de a trăi”) etc. Pentru a urmări ce devine înțelegerea în context comunicațional mi se pare relevant să mă opresc sumar asupra cîtorva nume și direcții de cercetare.

Dialogismul. Bahtin și Școala de la Palo Alto

În primul rînd, teoreticianul literar *Mihail Bahtin*. În 1929, Bahtin publica sub pseudonimul Voloșinov, în URSS, o carte remarcabilă : *Marxismul și filozofia limbajului*, care avea să ajungă la cunoștința Occidentului mult mai tîrziu (prima traducere franceză a apărut în 1977). Două puncte de vedere îmi par îndeosebi esențiale. Cel dintîi postulează că forma enunțării nu exprimă gîndirea autonomă a subiectului, întrucît constituie o adaptare impusă de circumstanțe exterioare. „Nu activitatea mentală e cea care organizează expresia, ci, dimpotrivă, expresia organizează activitatea mentală, modelînd-o și determinîndu-i orientarea.” (Bahtin, b, p. 122-123)

Cea de-a doua afirmație constă în susținerea ideii, revoluționară în momentul formulării ei, că la temelia activității lingvistice stau relațiile interpersonale, ceea ce s-a numit „dialogism”, faptul că vorbind sau scriind nu facem decît să „răspundem” unor incitații ale altora, directe

(ca în conversația *face à face*) ori indirecte (cînd reacționăm la o lectură, la o amintire, la o știre, la indiferent ce provocare a exteriorității), cu materialul verbal și conform regulilor instituite de colectivitate. „Substanța veritabilă a limbii – scrie Bahtin – nu e constituită dintr-un sistem abstract de forme lingvistice, nici de enunțarea monologală izolată, nici de actul psiho-fiziologic al producerii ei, ci de fenomenul social al interacțiunii verbale, realizate prin enunțare și enunțări. Interacțiunea verbală constituie astfel realitatea fundamentală a limbii.” (*idem*, p. 136) „A fi – mai spune el – înseamnă a comunica.” (Revelatorie îmi pare observația, făcută de Ivana Marková, că între termenii „dialogism” și „dialogistică”, pe care Bahtin îi considera sinonimi și deci intersanjabili, poate fi introdusă o distincție: „Dialogistica se referă la caracteristicile esențiale ale cogniției și comunicării umane, în timp ce dialogismul reprezintă o epistemologie a științelor umane și sociale” [Marková, p. 136].)

În același sens cu Bahtin, dar independent de el, propunînd dezvoltarea problematicii și adîncirea ei, se situează importanțele contribuții ale Școlii de la Palo Alto, un grup interdisciplinar, reunind psihiatri, antropologi, sociologi etc., cunoscut încă și sub denumirea de „colegiul invizibil”. Caracteristic acestor cercetători inventivi, buni observatori ai cotidianului comun, e că extind conceptul de comunicare asupra tuturor comportamentelor, atît verbale, cît și nonverbale. Dar dacă nu numai vorbirea, ci și gesturile, mimica, intonațiile vocii, posturile, proximitatea sau distanța față de partener, tăcerea însăși, dacă totul are semnificație și „spune” ceva, atunci reiese că „e cu neputință să nu comunicî”. În această perspectivă n-ar trebui să ne surprindă că o mare parte a proceselor comunicative se desfășoară în afara conștiinței. „Ignorăm în mare măsură procesele prin care ne fabricăm mesajele, ca și procesele prin care înțelegem și răspundem mesajelor celorlalți... La fel, nu avem conștiință, de obicei, de multe atribute și componente ale acestor mesaje.” (Winkin, p. 132)

Reprezentanții Școlii de la Palo Alto au analizat atent raporturile de implicare reciprocă dintre interlocutori în cursul unui dialog, cînd fiecare încearcă să anticipe reacțiile celuiilalt și să-și adapteze vorbirea la partener. Nu are loc un șir de acțiuni relativ autonome, ci o interacțiune implicînd o dublă participare. „Modelul comunicării nu corespunde imaginii telegrafului sau a ping-pong-ului – un emitent trimite un mesaj

unui receptor care devine, la rîndul său, emitent -, ci e ilustrat de metafora orchestrei. Comunicarea e concepută ca un sistem cu multiple canale, la care actorul social ia parte în fiecare moment, fie că vrea, fie că nu : prin gesturi, privire, tăcere, dacă nu chiar prin absență... În calitate de membru al unei anumite culturi, el aparține comunicării, așa cum instrumentistul face parte din orchestră. Însă în această vastă orchestră culturală nu există nici dirijor, nici partitură, fiecare cîntă acordîndu-se celorlalți. Doar un observator exterior, adică un cercetător în comunicare, ar putea elabora progresiv o partitură scrisă, care s-ar dovedi fără îndoială de o mare complexitate." (*idem*, p. 7-8) După cum observă Robert Vion, metafora orchestrei e interpretabilă alît într-un mod „sistemic”, accentuînd nu pe oamenii care comunică între ei, ci pe regulile prelucrării informației, cît și într-un mod „interacționist”, tînzînd să pună în lumină eforturile conjugate ale subiecților care încearcă să se „înțeleagă” (Vion, p. 33).

„Dramaturgia” lui Goffman și etnometodologia

Tocmai această ultimă direcție de preocupări ne interesează în mod deosebit. Printre cei care au ilustrat-o cu strălucire în lungul anilor se impune *Erving Goffman*. Marele merit al acestui savant, antidogmatic și făcînd pușin caz de teorie, e de a fi introdus în practica cercetării viața cotidiană, surprinsă cu o extremă acuitate, în toate detaliile raporturilor interpersonale, cu strategiile lor de acreditare, mistificare, definire a situațiilor, performare a rolurilor etc. Una dintre ideile de bază ale lui Goffman constă în compararea comunicării cu un spectacol de teatru, în care interlocutorii interpretează „roluri” (= „modele de acțiune prestabilite, dezvoltate în timpul unei reprezentații, dar putînd fi utilizate și cu alte ocazii”). Metafora teatrului nu constituie o simplă analogie, cercetătorul american fiind convins că în „însăși natura vorbirii sînt profund încorporate... necesitățile fundamentale ale teatralității” (Goffman, a, p. 10). Tocmai asta ar explica familiaritatea simțului comun cu variatele forme manipulatorii întîlnite în relațiile sociale : locutorii deprind rapid, din propria experiență, cum să-și gestioneze comportările în public spre a produce o bună impresie, spre a controla reacțiile de răspuns ale celorlalți, a salva „fața” unui partener în situație defavorabilă, îndeosebi spre a-și pune în scenă propriul personaj etc.

„Dramaturgia” descrisă de Goffman inventariază de fapt, cu o perspicacitate neobișnuită, întregul repertoriu al procedurilor utilizate de „performeri” – cum le spune el subiecților angajați în dialog –, proceduri care devin, prin nenumărate exerciții cotidiene, adevărate „constringeri rituale”. Viziunea cercetătorului se îndepărtează de orice iluzie „umanistă”. „Interacțiunea – spune el – nu e o scenă de armonie, ci o situație permițând continuarea unui «război rece».” Iar dacă „societatea nu e războiul tuturor împotriva tuturor nu înseamnă că oamenii conviețuiesc pașnic, ci doar că un război pe față ar fi prea costisitor” (*apud* Baylon, Mignot, p. 245). Altă dată, vorbind despre tipul de consens care se instaurează „când fiecare individ prezent exprimă candid ceea ce simte cu adevărat și e efectiv de acord cu sentimentele împărlășite de ceilalți”, el declară că „acest tip de armonie este un ideal optimist, dar nu neapărat necesar bunei funcționări a societății”. Mai degrabă – crede Goffman – „fiecare participant își va reprima sentimentele reale imediate, transmițând o perspectivă asupra situației despre care crede că ceilalți o vor găsi cel puțin temporar acceptabilă”. Menținerea unei „suprafețe de înțelegere”, existența unui „consens superficial” are la bază faptul că „fiecare participant își ascunde dorințele proprii în spatele unor afirmații bazate pe valori la care toată lumea prezentă se simte obligată să adere” (Goffman, b, p. 37).

Spre deosebire de Goffman, care nu se ocupă în mod preferențial de comunicarea verbală, câteva curente de idei și tendințe științifice importante ale celei de-a doua jumătăți a secolului XX au dat un impuls decisiv explorării limbajului verbal în condițiile concrete ale raporturilor interpersonale. Mă refer mai ales la etnometodologie și pragmatică. În ce privește etnometodologia, lansată de *Harold Garfinkel*, în anii '60, sînt interesante cele câteva concepte ilustrînd principalele tendințe ale acestei ramuri eretice a sociologiei, care-și propune să studieze în ce fel oamenii de pe stradă semnifică și-și săvîrșesc activitățile cotidiene, altfel spus, prin ce procedee interpretează realitatea socială și o reinventează într-un bricolaj permanent.

Un prim concept, împrumutat lingvisticii, e cel de *indexicalitate*. Dacă în lingvistică termenul denumeste categoria limitată a „deicticelor”, de felul adverbilor (aici, acum etc.) sau pronomelor (eu, voi etc.), care capătă semnificație în funcție de context, pentru Garfinkel caracteristicile expresiilor indexicale se extind la totalitatea limbajului. Reiese

că e negată existența unei semnificații transindividuale a cuvintelor (dar și a enunțurilor, gesturilor, regulilor), că, de fiecare dată, în raport cu situația concretă trebuie găsită semnificația convenabilă, sensul fiind totdeauna „local”, actualizat, strict contingent. Un alt concept e cel de *reflexivitate*, care, cum atrage atenția Alain Coulon, nu trebuie confundat cu cel de reflecție. E evident că nu se pune problema ca oamenii angajați într-o practică socială să-și teoretizeze activitatea, de obicei ei n-au habar de ceea ce fac. Dar sînt în stare să-și justifice în mod rațional ce întreprind (chiar dacă opiniile lor au sau nu valoare „obiectivă”). Reflexivitatea „desemnează echivalența dintre a descrie și a produce o interacțiune, între comprehensiune și expresia acestei comprehensiuni” (Coulon, p. 35). O a treia noțiune, cea de *descriptibilitate* (*accountability*), are în vedere faptul că actorul social își descrie (dă socoteală) în termeni raționali și inteligibili acțiunile sale, relevîndu-le astfel sensul și, implicit, instituindu-le ca „realități” ale lumii (căci lumea socială nu constituie un „dat” preexistent, ci e continuu construită de actori). În fine, un rol important în etnometodologie îl joacă noțiunea de „membru”, care nu trebuie înțeleasă ca apartenență la un grup, ci ca însușirea de a utiliza competent limbajul instituțional comun. Un membru e „o persoană dotată cu un ansamblu de proceduri, metode, activități, dexterități (*savoir-faire*) care o fac capabilă să inventeze dispozitive de adaptare spre a da sens lumii înconjurătoare” (*idem*, p. 42).

Etnometodologiei îi e esențială ceea ce aș numi „luarea în serios” a omului de pe stradă, socotit de sociologia profesională drept un „idiot cultural” fiindcă nu poate sesiza sensul veritabil, dar inaccesibil lui, al acțiunilor pe care le săvîrșește. Pentru Garfinkel, orice individ dispune de o cunoaștere practică, de o capacitate interpretativă utilizabilă și utilizată în rutina activităților cotidiene. „Interpretarea, ca procedură guvernată de simțul comun, e considerată a fi indisociabilă acțiunii și egal împărtășită de ansamblul actorilor sociali... Cunoașterea savantă nu se deosebește prin nimic de cunoașterea practică întrucît se confruntă cu o problemă de elucidare similară: niciuna dintre ele nu poate avea loc fără stăpînirea unui «limbaj natural» și fără a pune în joc proprietățile indexicale ce-i sînt aferente.” (A. Ogien, *apud* Coulon, p. 46)

Pragmatica

Apărută ca o reacție la neglijarea „vorbirii”, adică a limbajului utilizat nu doar pentru a reprezenta și descrie stări de lucruri, ci și pentru a comunica în condițiile concrete ale existenței diurne, pragmatica a cunoscut în cea de-a doua jumătate a secolului XX o dezvoltare excepțională. Considerată de unii (Peirce, Morris) drept o ramură a semioticii, de alții (Ducrot) ca o ramură a lingvisticii, de o a treia categorie de cercetători (Sperber și Wilson) drept o știință așezată pe propriile-i picioare, pragmatica ilustrează, în fapt, statutul tipic al unei discipline de confluență, vizitată de cercetători veniți din cele mai diverse arii ale cunoașterii, care-i interoghează obiectul din perspective variate și se servesc de metode diferite. Din punctul de vedere al înțelegerii modului în care „ne” înțelegem, contribuțiile ei sînt esențiale. Spre a fixa ideile, vreau să subliniez îndeosebi următoarele trei aspecte.

În primul rînd, așa cum au scos în evidență studiile lui J.L. Austin, pe lângă funcția sa reprezentativă, limbajul o are și pe aceea de a acționa, evident prin cuvinte și propoziții. Asemenea altor acte ale subiectului, care urmăresc anumite obiective mai mult ori mai puțin explicite (să vopsesc un scaun, să-mi plătesc factura la electricitate, să citesc o carte etc.), prin actele de limbaj (sau vorbire) îndeplinesc, la fel, acțiuni: mă angajez în schimburi de replici cu cei din jur spre a le face cunoscute intenții sau dorințe, solicitări, promisiuni sau dispoziții, opinii sau argumente etc. La început, Austin a deosebit între actele de limbaj „constatative”, de tipul: „Apune soarele”, „Trenul pleacă din stație” etc., care descriu stări de lucruri reale, putînd fi evaluate ca „adevărate sau false”, și acte „performative”, de tipul: „Declar ședința deschisă”, „Îți făgăduiesc să-ți înapoiez rapid împrumutul” etc., unde binomul adevărat-fals nu mai are noimă; în aceste cazuri, nu putem vorbi decît de acte „reușite” sau „nereușite”. Spre deosebire de actele „constatative”, „performativele” se caracterizează prin utilizarea persoanei I a indicativului prezent și prezența unor verbe de tipul: a declara, a promite, a ordona, a înjura, a sugera, a interpreta etc., denumite performative, fiindcă sensul lor indică tocmai ceea ce subiectul face cînd le enunță. Ulterior, Austin și-a dat seama că deosebirea dintre constatative și performative este mult mai puțin marcată decît o postulase

inițial. La urma urmei, în măsura în care prin diversele expresii lingvistice urmărim înainte de toate să exercităm o schimbare în ordinea lumii, fie ea de ordinul unei influențe nemijlocite, fie de ordinul aluziei, oblici-tății, metaforei etc., putem socoti că toate componentele limbajului au un coeficient oarecare de performativitate, mai puternic sau mai slab accentual.

Ca atare, Austin s-a oprit asupra unei noi clasificări a actelor de limbaj în: locuționare (rostirea unor enunțuri corespunzătoare regulilor limbajului, independente de contextul interlocutiv), ilocuționare (care manifestă atitudinea vorbitorului – prin intonație, accent, mimică etc. – față de conținutul propozițional al enunțului) și perlocuționare (exprimă efectele enunțării, care însă nu se referă atât la înțelegerea a ceea ce se spune, cât la reacția față de forța ilocuționară manifestată de emitent, de unde aleatoriul unor „răspunsuri” date de receptori). Teoriei actelor de vorbire, în versiunea lui Austin, continuată și rafinată de John Searle, i s-au adus multe obiecții. Unele vizează caracterul incomplet al clasificării date de cel din urmă, care, în afara celor cinci categorii postulate: asertive, directive, comisive, expresive, declarative, lasă fără atribuire o serie de enunțuri ca, de exemplu: avertismentele, oferte, propunerile, apelurile, invocațiile (Armengaud, p. 91). Consecințe mai serioase pare a avea reproșul că studiul actelor de limbaj e întreprins, atât de Austin, cât și de Searle, în mod izolat, fără a ține cont că ele funcționează cel mai adesea în procese conversative, implicând deci secvențialitate și interacțiune (Jacques, c, p. 203). Nesatisfăcătoare este și explicația dată ficțiunii și minciunii (Reboul, Moeschler, p. 29-34). Și totuși, în pofida criticilor, teoria actelor de vorbire, prin identificarea și clasificarea unităților minimale ale comunicării verbale, căutarea mărcilor lingvistice și paralingvistice ale intenționalității, joncțiunea dintre semnificație și acțiune, dintre intenție și receptare, constituie una dintre contribuțiile majore ale pragmaticii la elucidarea înțelegerii în sensul complet al termenului.

Un al doilea aspect important pe care nu fac decât să-l numesc, deoarece îl iau în considerare în alt capitol al acestei cărți, privește redefinirea conceptului de context. E un concept esențial întrucât servește interpretării, atât în situațiile care permit utilizarea modelului codului (când între participanții la dialog există o cunoaștere comun împărtășită), cât și în situațiile mai complicate și mai frecvente, care

reclamă folosirea unui model inferențial (bazat pe inducții asupra indicilor furnizați de emitent în scopul depistării intențiilor sale).

Un al treilea aspect pe care pragmatica l-a stimulat puternic îl constituie revalorizarea modelului teoretic dominant al comunicării, așa cum îl postulase inițial Shannon, care opera cu unități distinctiv nonsemnificante (informații cuantificate), dar și, ulterior, Jakobson. În locul transmiterii de mesaje apare accentul pe interacțiune, în locul unor variabile studiate izolat e luată în considerare relația dintre interlocutori. Obiectul atenției devine, cum spune Habermas, intersubiectivitatea instaurată în și prin limbaj. Concluzia care se desprinde din mulțimea cercetărilor întreprinse postulează că dialogul nu constă într-o succesiune de replici, ci într-o „punere în comun” a celor discutate. Dinamica lui, chiar atunci când nu se soldează cu un rezultat pozitiv, impune celor doi parteneri să-și inverseze continuu rolurile, fiecare devenind, pe rând, producător și auditor, fiecare încercând să anticipe reacțiile celuilalt, să se adapteze cursului pe care-l ia convorbirea, să-și reformuleze opiniile în raport cu miza în discuție și scopul urmărit. Pe lângă mijloacele verbale, se folosesc, uneori foarte eficient, și mijloace nonverbale: gesturi, mimică, intonație, spre a conferi enunțurilor întreaga lor forță ilocutorie. Are loc un proces continuu de negociere a referinței, solicitând participanților recurgerea la competențele de care dispun (cunoașterea codurilor, a vulgatei enciclopedice etc.) și utilizarea a diverse strategii interpretative (câștigarea influenței, căutarea consensului, eludarea temei în discuție, neutralizarea adversarului etc.).

O ilustrare a modului în care pragmatica pune într-o nouă lumină însăși esența actului de vorbire îl dă exemplul următor. O aserțiune nonpragmatică de tipul: „Afirm că așa stau lucrurile” devine, într-o redefinire pragmatică, dar noninteracțională: „Afirm că așa stau lucrurile încît să încerc să te fac s-o admiți la rîndul tău”. Într-o definiție pragmatică interacțională, aserțiunea se transformă în: „Afirm că așa stau lucrurile încît să încerc, în funcție de ceea ce știu despre tine, să te fac să admiți că așa stau lucrurile, și să obțin ca să-mi spui dacă ești de acord sau nu” (Kerbrat-Orecchioni, b, p. 11-12). De unde ideea că o conversație echivalează cu o „construcție colectivă”, cu impact asupra statutului celor ce participă la ea.

Pe aceștia Antoine Culioli și Francis Jacques i-au numit „co-enunțatori”. Tot Jacques, care a urmărit insistent, în cîteva cărți, problematica

comunicării verbale interpersonale, a redefinit principiul bahtinian al „dialogismului”: „Am susținut într-o lungă pledoarie – scrie el – că analiza pragmatică a enunțării are drept efect infirmarea autonomiei comunicaționale a subiectului vorbitor întrucât privește semnificațiile comunicate. Sensul încetează să fie ceea ce ego-ul vrea să spună” (Jacques, b, p. 355). Și tot el: „O enunțare este punerea în comunitate a sensului, produsă bilateral, într-un mod oarecare, de enunțatori care se exersează în bivocalitate și dublă înțelegere” (*ibidem*, p. 334). O concepție similară apare și la E. Lévinas. A te „adresa celuiălalt” precedă în ochii filozofului orice ontologie. „Voi avansa mai degrabă că «a vorbi cu celălalt» preliminară orice sens... Celălalt, căruia îi e adresat enunțul, nu e o țință exterioară, ci joacă rolul unui co-enunțator asociat producerii comune a enunțului.” Și mai remarcă Lévinas că, în mare măsură, dialogul rezistă conceptualizărilor clasice (Lévinas, p. 187). Dar și unul dintre lingviștii francezi importanți de azi, Claude Hagège, consideră că „omul e dialogal prin natura sa”, că „activitatea partenerilor (într-un dialog) se caracterizează prin construcția solidară a unui sens” și că cel mai bun mod de a conceptualiza subiectul unei interacțiuni discursive e de a-l denumi „enunțator psiho-social” (Hagège, p. 312-316).

Înțelegerea ca „acord”. Gadamer

Între „a înțelege” și „a ne înțelege” există o legătură evidentă; ea se manifestă însă în forme calitativ diferite. „A mă înțelege” cu un interlocutor, a cădea de acord cu el înseamnă să ne apropiem opiniile asupra temei în discuție, pînă cînd: a) pozițiile noastre ajung să coincidă (cazul ideal); b) dacă „a” nu e posibil, să ne străduim, prin reevaluarea argumentelor reciproce și negocierea unor compromisuri, să obținem ca punctele noastre de vedere să devină compatibile, deși ele rămîn în esență diferite (acord parțial); c) dacă și „b” se dovedește irealizabil, să reușim, cel puțin, să aducem divergențele dintre noi la claritate, altfel spus, să cădem de acord asupra motivelor noastre de dezacord. Între înțelegerea ca „sesizare” și înțelegerea ca „asentiment” nu există așadar simetrie. Pot sesiza ce-mi spui fără să-ți aprob părerile. În schimb, nu pot să mă învoiesc cu ceea ce afirmi fără ca, mai întîi, să sesizez sensul spuselor tale. S-ar părea, de aceea, că în spațiul comunicării

chestiunea decisivă rezidă în a sesiza în mod adecvat ce au a-și spune interlocutorii, în alți termeni, de a forma corect semnificațiile discursurilor sau replicilor lor.

Cu toate astea, „dincoace” de sesizare, există o tendință cu valoare originară : o anumită propensiune spre consens, dar un consens, înainte de toate, procedural. „Dincoace” fiindcă, la un nivel elementar, orice interlocuție care-și propune să ducă la coordonarea sau armonizarea unor puncte de vedere e precedată de un acord, cel mai adesea implicit, asupra unui set minim de „reguli de joc”. Așa cum la bridge ori la fotbal trebuie respectate niște reguli, la fel și o discuție se bazează pe acceptarea prealabilă a unor convenții, chiar dacă mult mai permisiv definite. Ele sînt de obicei neexplicitate, deși, în unele împrejurări, de exemplu cu ocazia unei reuniuni diplomatice sau cu prilejul unui colocviu între experți, se întîmplă să fie stabilite în mod expres. Convențiile respective concretizează o practică îndelungată a dialogului, care a indus, în mod necesar, modalități, fie și fragil protocolate, de eficientizare și civilizare a schimbului de păreri (de exemplu, prin asigurarea unității de cod, respectarea „rîndului la vorbire”, aplicarea maximelor lui Grice, utilizarea unor reguli de politețe etc.).

Mai semnificativ e consensul de „dincolo”, așteptat să se producă la finalul dialogului, marcînd eventualul deznodămînt pozitiv. S-ar părea că, de vreme ce oamenii „discută” (așadar, nu-și întorc spatele, nu se înjură, nu se iau la bătaie), ei ar voi sau ar spera ca, oricît de numeroase le-ar fi disensiunile și oricît de mare prăpastia care-i desparte, să parvină, dacă nu la un punct de vedere comun, măcar la o apropiere de poziții. Pot oare s-o facă ? Au șansa s-o facă ?

E meritul lui Hans-Georg Gadamer, cel mai important protagonist al hermeneuticii contemporane, de a fi stăruit asupra dialogului ca înțelegere. El n-a fost, desigur, singurul gînditor de anvergură care s-a ocupat de această formă emfatică a conversației în umanizarea omului și progresul cunoașterii. Au mai făcut-o aproximativ în aceeași perioadă Martin Buber, Karl Löwith, Mihail Bahtin, Emmanuel Lévinas, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Francis Jacques, Mihai Șora etc. Caracteristic lui Gadamer e că pentru el cunoașterea strict propozițională a limbajului e principal neîndestulătoare întrucît propoziția singură ocultează presuposițiile, motivațiile ascunse, ceea ce rămîne implicit, dar poate reprezenta totuși esențialul unui mesaj. În acest sens, întemeierea logicii

occidentale pe propoziție constituie o decizie gravă, plină de consecințe. De aceea, spre a aproxima ceea ce transmite cu adevărat enunțul, se impune să abandonăm logica propoziției în profitul unei logici a întrebării și răspunsului (Grondin, a, p. 182-183).

Foarte important e, de asemenea, faptul că Gadamer a adus clarificări esențiale și în privința celor două consensuri menționate mai sus, a celui „prealabil”, ca și a celui „final”. Într-un bilanț tardiv al activității (din 1985), încercînd să explice de ce înțelegerea trebuie gîdită „pornind de la situația de dialog, adică de la dialectica întrebare-răspuns, prin care interlocutorii se explică și în virtutea căreia își articulează lumea comună” (Gadamer, b, 2, p. 15), el invoca două rațiuni. Pe de o parte, ideea că limbajul constituie o entitate publică, întrucît semnificația cuvintelor, avînd un caracter intersubiectiv, trebuie să fie constant reomologată de agenți în cadrul con-vorbirii, cu acomodările de nuanță și înțeles reclamate de situație. Pe de altă parte, teza că, dată fiind noninstrumentalitatea limbajului, nu există alt mijloc de a clarifica în mod corespunzător o temă sau de a aplană o controversă decît întrebarea și răspunsul, schimbul continuu de replici, efortul mutual de a elimina falsele supoziții, superfluitatea și arbitrarul. „Nu există – spune Gadamer – limbaj conceptual, nici măcar ceea ce Heidegger numea limbajul metafizicii, care să poată circumscrie gîndirea în mod definitiv... ceea ce implică acceptarea dialogului cu alte persoane, care gîndesc altfel.” (*idem*, a, p. 196) Numai așa putem ieși din „subiectivitatea subiectului” (*ibidem*, p. 200).

În ce privește „consensul prealabil”, Gadamer contează îndeosebi pe invocarea autorității „tradiției”. Oare – se întreabă undeva filozoful – „neînțelegerea nu e precedată în realitate de ceva de felul unei înțelegeri fundamentale?”. Această „înțelegere fundamentală” e tocmai datul originar al tradiției, împărtășită deopotrivă de toți locutorii. Fiindcă, în pofida disensiunilor ce-i separă, tradiția le oferă tuturor o bază formativă comună, ineliminabilă, care reprezintă moștenirea culturală simbolică a națiunii, încorporînd principalele valori, cutume, texte, maxime etc. dotate cu autoritate și putere normativă. De-aici imposibilitatea de a ne sustrage influenței ei. Sau, cum formulează Gadamer, nu putem transcende „dialogul care ne constituie”.

Voi discuta conceptul de tradiție la Gadamer, care ridică destule semne de întrebare, ceva mai încolo. Rețin pentru moment critica lui

Habermas: ancorarea interlocutorilor în discursul tradiției, postulată de Gadamer, ar reprezenta un tipic fenomen de falsă conștiință. Oamenii au firește impresia că iau parte la o comunicare rațională, pe cînd, în realitate, e foarte posibil ca ei să-și transmită și să recepteze mesaje poluate semantic, în fapt pseudocomunicări, extorcate prin violență sau distorsionate ideologic. Habermas consideră că doar o hermeneutică a profunzimilor, de felul psihanalizei, și o critică a ideologiilor, de orientare net antidogmatică, ar fi în măsură să demonteze mecanismele deghizării și să destrame iluziile participanților la dialog că judecă independent și în perfectă cunoștință de cauză.

Obiecții suscită și viziunea lui Gadamer asupra celui de-al doilea consens, cel care nu premerge dialogului, ci vrea să-l finalizeze. O convorbire, afirmă el, se încheie, dacă nu imediat, măcar în timp, printr-o înțelegere. Citim astfel în opera sa fundamentală: „Plecăm de la ipoteza conform căreia a înțelege vrea mai întîi să spună a ne înțelege reciproc, a conveni. Comprehensiunea e înainte de toate conglăsuire (*Einverständnis*). De aceea, cel mai adesea oamenii se înțeleg reciproc în mod nemijlocit; dacă nu, urmează să se explice pînă ajung la un acord. Convenirea (*Verständigung*) e totdeauna «cu privire la ceva». A se înțelege înseamnă a se înțelege «în» ceva” (Gadamer, a, p. 198).

Ne izbesc în citatul anterior două lucruri. Mai întîi, faptul că filozoful pare a neglija în conceptul de „înțelegere” latura sesizării și a supravaloriza latura „acordului”. Totuși, cum am subliniat deja, pot forma semnificația unui enunț, chiar dacă-l dezaproab, iar în lumea noastră complexă și pluralistă, abilitatea de a separa conținutul semantic de sentimentul de plăcere sau disconfort pe care-l stîrnește joacă un rol incomparabil mai important decît în comunitățile organice, aflate în raza privirii romanticilor și, odată cu ei, și a lui Gadamer. E adevărat că, într-o lucrare ulterioară, filozoful notează că mult trimbișatul „acord” sau „asentiment” „nu reușește niciodată să înece diferența în identitate”. Și adaugă: „A afirma că interlocutorii se înțeleg asupra a ceva nu înseamnă deloc că ei se identifică unul cu celălalt în convingeri” (*idem*, b, 2, p. 27). Precizarea e bine-venită, dar ea nu modifică substanțial teza de bază, care rămîne, în opinia mea, prea generoasă.

În al doilea rînd, țin să remarc că, deși în 1960, cînd apărea *Wahrheit und Methode*, lingvistica își deplasa atenția de la „limbaj” spre „vorbire”, iar pragmatica începea să ia avînt, Gadamer nu manifestă niciun interes

pentru studiul concret al activităților de interlocuție. Deși descrierea fenomenologică a comprehensiunii captează o mare bogăție de aspecte și se distinge printr-o acută perspicacitate a observațiilor, orizontul anchetei sale rămâne totuși pur speculativ, refuzînd principial aportul științelor umane, fiindcă – așa cum vom vedea ulterior – ele se servesc de „metode” și se revendică de la altă viziune epistemologică. Insistînd mereu și mereu pe „conținutul de adevăr” al enunțurilor, fără a acorda atenția cuvenită „motivației” (de care depinde însă foarte adesea elucidarea „adevărului” însuși!), Gadamer ajunge să nu remarce cît de friabil e fenomenul convenirii, cît de ușor se destramă la o analiză exigentă.

De bună seamă că în experiența cotidiană, unde se schimbă mai ales informații și nu se aprofundează marile probleme, comunicarea funcționează satisfăcător. Dar chiar și în împrejurările obișnuite, de îndată ce o discuție depășește banalitățile despre starea vremii, meciul transmis cu o seară înainte la televizor ori majorările de prețuri la transportul public, cînd intervin opțiuni politice sau dispute despre chestiuni sensibile la ordinea zilei, nu înțelegerea, ci neînțelegerea pare să devină regula. Și nu neapărat fiindcă oamenii ar fi rău intenționați sau prost-crescuți sau stupizi sau dezinformați (deși, bineînțeles, cazuri de felul acesta sînt numeroase), ci îndeosebi fiindcă transparența sensului constituie o excepție, iar orice convorbire e condiționată de afecte, interese și elemente iraționale, incontrollabile. Ca să înțelegi pe cineva nu este de ajuns să-l auzi, trebuie să-l asculți; și nu e de ajuns să-l asculți, trebuie să înțelegi ce spune; și nu e de ajuns să afli ce spune, important e să sesizezi ce „vrea să spună”; dar, de fapt, și mai important încă e să știi ce „nu spune” – fiindcă intenția adevărată e adesea ascunsă (și uneori îi e opacă pînă și subiectului!).

Analizate de aproape, chiar și cazurile de înțelegere reușită se dovedesc adesea iluzorii, fie din cauza semnificației diferite atribuite acelorași termeni (căci nu e de ajuns să pronunțăm aceleași vorbe ca să gîndim la fel), fie a eludării problemelor de fond, fie a ușurinței cu care se conchide din premise false etc. Uneori, dintr-o dorință de conciliere ori din oboseala de a continua discuțiile, mai ales cînd ele se transformă în hărțuială reciprocă, interlocutorii sfîrșesc prin compromisuri superficiale, fără a-și rezolva efectiv litigiul. Disputa e, de aceea, gata să se reaprindă oricînd. Declararea formală a acordului, urmată de o pavoazare prematură (cum se întîmplă în tratative diplomatice), face uneori mai

mult rău decît bine. În orice caz, ceea ce sare în ochi e anvergura fenomenelor de neînțelegere, frecvența deosebiriilor de păreri, imensa energie consumată în dialoguri de surzi.

La Gadamer însă lucrurile stau cu totul altfel. El pare a canoniza o experiență fericită: cea a dialogurilor platoniciene. În ele, cum știm, cooperează pe picior de egalitate o serie de interlocutori preocupați doar de degajarea adevărului referitor la obiectul discuției (*die Sache*). Ei își joacă rolul docil, manifestînd deschidere pentru punctele de vedere opuse, intervenind cînd se cuvine și, mai ales, fiind gata să-și dea asentimentul dacă argumentele potrivnice sînt convingătoare. Rezultatul dialogului, în sinteza sa finală, constituie un progres substanțial față de punctul de plecare. Întrebarea care se pune e însă dacă o asemenea situație de comunicare ideală poate fi generalizată.

Gadamer ipostaziază o „comunitate de gîndire” originară, ca la presocratici, unde distanța dintre subiect și obiect ar fi eliminată, ar funcționa o preocupare obștească pentru binele comun și s-ar manifesta un acord imediat sau prezumtiv asupra temelor supuse discuției, întrucît rațiunea ar fi mereu triumfătoare. Însă aceasta reprezintă o construcție ideală. Ea are prea puține tangențe cu realitatea epocii noastre, în care predomină distorsiunile de comunicare, diseminarea codurilor, destrămarea solidarităților organice. Cu faptul că trăim într-o lume a multiplicării și afirmării ostensive a diferențelor, a banalizării practicilor de ruptură. La Gadamer, teoria dialogului are aerul unei promisiuni utopice. Cum glosează Werner Jeanrond, „conceptul său de experiență hermeneutică este exagerat de optimist” (Jeanrond, p. 98).

2. Interpretarea

Origini

Și în domeniul interpretării, ca în atâtea altele, așa-zisele „origini” se pierd în negura vremurilor, fiind țesute în legendă. În orice caz, pare rezonabil să credem că, pentru a învinge dificultățile legate de nevoia de a ști ce „vrea să spună” un oracol, un înțelept, o scriere ori poate un vorbitor care se servește de expresii lingvistice nonfamiliare ori le utilizează într-un mod înțeligibil, oamenii au declanșat nenumărate încercări de a găsi, prin reflecție și testări succesive, modalități fiabile de a sesiza sensurile obscure, încalcite sau deviante. Formarea noțiunii de *hermeneia* la vechii greci, asociată cu cea de *hermios* (= preot al oracolului de la Delfi) și cu Hermes, zeul cu aripi la picioare, menit să transmită pămîntenilor mesajele divine și creditat cu descoperirea vorbirii și a scrierii, e desigur consecința unei experiențe multiseculare de socializare și domesticire a utilizării limbajului în scopuri comunicative.

Semnificația primordială a lui *hermeneia* era de „a rosti cu voce tare”, de a mijloci – cum formulează Heidegger – „aducerea la înțelegere”. Traducerea latină prin *interpretatio* a constituit însă o eroare; și aceasta fiindcă prefixul „inter”, foarte vizibil, îi conferă cuvîntului sensul de „intermediere, interpunere”, contrariu sau în orice caz inadecvat ideii de „rostire”; corectă ar fi fost echivalența cu *sermo* = „discurs, cuvîntare”. Cum se întîmplă adesea, inadvertența s-a dovedit profitabilă. Prin contaminare, hermeneutica a ajuns să însemne, pe de o parte, „asertarea” unor enunțuri, a unor „spuneri” autorizate (de unde o conotație normativă, pierdută în decursul vremii, dar încă funcțională în domeniul religios și juridic). Pe de altă parte, ea avea în vedere medierea, călăuzirea spre găsirea unui sens ascuns ori străin, „exegeza”

sau „traducerea”. Accepției de „extraversie”, de recitare, de enunțare i s-a adăugat astfel accepția de „introversie”, de „pătrundere în intenția unui text sau mesaj” (Gusdorf, a, p. 19-20; Pépin, p. 291; Palmer, p. 13).

Termenul „interpretare” vine din latinescul *interpretatio*, care înseamnă explicare și provine, la rîndu-i, din *interpres*, cu semnificația principală de: mediator, negociator, *go-between* și semnificația secundară de: persoană abilă în limbi, capabilă să conducă negocieri, traducînd dintr-o limbă în alta (E. Klein, p. 807; Hancher, p. 277). E probabil că *interpres* își are originea în *pretium* = „preț plătit pentru bunuri ori servicii”, de unde fr. *prix*, eng. *price* și *prize*, rom. „preț”, dar și „premiu”. Reiese că, la origine, interpretarea era o negociere între două părți care putea reclama traducerea dintr-o limbă în alta. În cazul reușitei, se încheia printr-un acord, un agreement comun al părților. De-aici nu e lung drumul pînă la ceea ce teoria contractului denumesc *consensus ad idem*, iar Gadamer, cu o metaforă cam „tare” pentru o înțelegere prozaică, „fuziune a orizonturilor”.

Interpretul, ca mediator, este un fel de „broker”, servind drept agent al uneia din părți sau al amîndurora. Pe terenul culturii scrise, dacă ar fi să prelungim analogia, i-ar reveni misiunea de a „reconcilia interesele disparate ale autorului și cititorului, fără a-l reprezenta fals pe vreunul” (Hancher, p. 278). Deși modernitatea tinde să-i amplifice rolul, atribuindu-i o importanță sporită, tradiția clasică se arăta mult mai rezervată. Gadamer nota astfel că „interpretul are doar funcțiunea de a permite comprehensiunea, urmînd apoi să dispară complet” și adăuga: „Iată de ce discursul interpretului nu e un text, ci servește un text” (Gadamer, b, 2, p. 220). În fapt, în cultura actuală, caracterizată de proliferarea comentariului și a controversei, contribuția interpretului, contrariu opiniei lui Gadamer, capătă adesea statutul unui discurs autonom. Dar chiar și în acest caz, în pofida atribuțiilor multiple pe care le-a dobîndit (ea a devenit, cum vom vedea mai departe, apropiere, descifrare, traducere, execuție, alegorie, diagnostic, parafrază etc.), interpretarea și-a conservat sensul primitiv, de negociere, trimițînd nemijlocit la practica dialogului, la căutarea unei anumite cooperări cu celălalt, reamintindu-ne temeiul umanist și democratic pe care se clădește „știința” (sau poate „arta”) hermeneutică.

După cum am văzut, tradiția îi atribuie interpretării o structură tripartită. Însă în zilele noastre se întîmplă frecvent ca rolul interpretului

să fie asumat de fiecare dintre locutorii participanți la o conversație sau de orice cititor angajat într-o lectură. Printre cei care continuă să susțină și azi că rolul mediatorului trebuie în mod expres împlinit de cineva anume, deosebit de locutor sau de cititor, se numără și Yvan Elissalde, autorul recent al unei *Critique de l'interprétation*. El scrie : „Nu există... interpretare fără lucru interpretat și fără o persoană în beneficiul căreia e făcută. Interpretarea este totdeauna interpretare a ceva de către cineva pentru cineva. Ea e triplu relativă : față de interpret, față de obiectul interpretat și față de ceea ce vom numi beneficiar” (Elissalde, p.163). Exemplificările sînt numeroase și la îndemînă : în muzică, interpretul e cel care dă viață partiturii ; în teatru, regizorul și actorii mediază între textul dramatic și spectatori ; traducătorul servește de intermediar între vorbitorii de limbi diferite ; judecătorul se situează între legislator și cei ce-și caută dreptate ; exegetul biblic între textele sacre și credincioși ; criticul se interpune între scriitori și cititori ș.a.m.d.

Se pune însă întrebarea : oare nu există și interpretări fără „beneficiari” exteriori ? Nu putem aprofunda o lectură sau proceda la o traducere sau întreprinde o exegeză etc. pentru noi înșine ? La urma urmei, una e clarificarea ori căutarea de echivalențe ori găsirea sensului ascuns, în alți termeni interpretarea, și cu totul altceva comunicarea ei către ceilalți. Ar fi oare imposibil ca aceste două momente să fie îngemănate ? Nu se întîmplă extrem de frecvent ca interpretul să se confunde cu „beneficiarul” ? Elissalde nu acceptă cu niciun preț această eventualitate : „Interpretul circulă de la unul la altul. Dacă merge de la altul spre sine însuși nu face decît o jumătate a drumului hermeneutic. El nu va fi interpret decît dacă va emite la rîndu-i semne noi spre celălalt, orale sau scrise. Să numești interpret un om care păstrează pentru sine comprehensiunea unui text, a unei legi, a unei opere de artă sau a unei limbi e în consecință un abuz” (*idem*, p. 175).

Teza lui Elissalde îmi pare exagerată și implauzibilă. E evident că o interpretare nu trebuie neapărat oralizată sau publicată spre a-și merita numele. E ridicol să crezi că o traducere pe care o efectuez în interes personal nu e interpretare, dar își cîștigă acest statut de îndată ce mă hotărîsc a o tipări. În fapt, existența unui „terț” („beneficiar”, auditor, public etc.) e inesențială definirii conceptului întrucît rolul său se întîmplă adesea să fie asumat de subiect. Apoi, interpretarea nu trebuie considerată doar ca o categorie a medierii, ea este – așa cum voi arăta

pe larg în această carte – și o modalitate a înțelegerii. Or, dacă, în unele cazuri, înțelegerea poate funcționa îndeosebi ca mediere, cum se întâmplă cu traducerea ori execuția (= „înruparea” din artele spectacolului), în alte cazuri, funcționează ca explicare, ca exegeză sau coniectură. Sub orice formă și în toate variantele, factorul comun rezidă în caracterul ei tranzacțional, în faptul că se bazează pe negocierea sensului (= o dialectică de „du-te-vino” între ipoteză și efectuare).

Definiții

Revăzind și completând dicționarele de uz curent, ne putem opri, într-o primă aproximație, la următoarele semnificații principale ale conceptului de interpretare :

1. Încercarea de a explica (în sensul larg al termenului), de a face clar un enunț sau un text, de a-l explicita („explicitarea se întemeiază existențial în înțelegere” [Heidegger, a, p. 204]), de a restabili circuitul blocat al sensului (produs de un bruiaj, un obstacol semantic, sintactic sau formal), de a aprofunda înțelesul, de a pătrunde cu mintea pînă la miezul invizibil al unui text sau de a desluși ce se ascunde îndărătul său ori ce îl structurează.

2. Încercarea de a explica (în sensul restrîns al termenului) modul în care se înlanțuie componentele unui proces, de a găsi cauzele care produc un anumit efect, de a descoperi originea unor fenomene, a da socoteală de rațiunile, motivele, intențiile unei persoane, ale unui text, de a indica verigile, fazele, momentele unei deveniri, ale desfășurării unui proces.

3. Acțiunea constînd în a da o semnificație motivată cuvintelor, faptelor, actelor cuiva. În logica modernă, a atribui semnificații expresiilor unui limbaj formal sau, într-o versiune simplificată, a atribui valori de adevăr propozițiilor unui limbaj, pornind de la structura predicativă a propoziției (unde propoziția are forma Fa , în care „a” e nume, „F” un predicat, iar criteriul care precizează cînd e adevărată expresia predicativă se numește „condiție de adevăr” sau de „satisfacție”) (Flew, p. 183-184).

4. Acțiunea de a traduce dintr-o limbă în alta. „Traducerea înseamnă înlocuirea reprezentării unui text într-o limbă printr-o reprezentare a unui text echivalent într-o a doua limbă”, noțiunea de „echivalență” referindu-se la nivelul de prezentare (în ce privește contextul, semantica, gramatica, lexicul etc.) și la treptele de similitudine (la nivel de cuvânt, expresie, propoziție) (Bell, p. 24). Traducerea poate avea și un caracter intralingvistic, desemnând, în acest caz, aducerea la inteligibilitate a sensului unei fraze sau unui text ori parafraza (restituirea sensului cu alte cuvinte, mai pe larg, într-o amplificare, sau, mai concis, într-un rezumat).

5. Încercarea de a face o conjectură, de a găsi o rezolvare a unui impas, de a arbitra, de a media între două alternative, de a urmări implicațiile unei decizii, situații, stări de fapt etc.

6. Modalitatea de a reprezenta, de a recita, de a cînta, de a dansa o operă dramatică, muzicală, coregrafică etc. (execuția sau redarea unui libret, a unei partituri, a unui text poetic, a unui rol dintr-o piesă de teatru sau a piesei în întregul ei prin trecerea dintr-un registru semiotic în altul).

7. (Psihanaliză) Munca efectuată de un pacient, ajutat de psihanalist, spre a-și descoperi dorința inconștientă care stă la baza unor comportamente personale.

De menționat că în definițiile de mai sus interpretarea este considerată o „activitate”; ea constituie însă, în același timp, la fel ca alte *nomina actionis*, și „rezultatul” acestei activități (Glaserfeld, p. 207). Putem deci considera interpretarea sub aspect „procedural” (calea de a ajunge la o reprezentare clară și adecvată a lucrurilor) sau sub aspect „obiectual” (produsul obținut în urma efortului de clarificare).

Important îmi pare să observ și că definițiile de mai sus trebuie privite doar ca un punct de plecare, ca o versiune sumară și esențializată a noțiunii de „interpretare”; în capitolele următoare voi aduce completări, nuanțe și puncte de vedere care vor îmbogăți considerabil modul de a judeca și de a „interpreta” interpretarea. De remarcat, de asemenea, că dicționarele nu consemnează printre particularitățile interpretării faptul – în ochii mei, de importanță crucială – că interpretarea este o parte integrantă a înțelegerii depline, o formă conștientizată, problematizată a acesteia, situată pe o treaptă mai înaltă.

Percepția și înțelegerea primară

Psihologia cognitivă, care a trecut de la abordarea „facultăților” la cea a „funcționării” lor în condiții concrete (de situație, context, acțiuni finalizate, corelații etc.), se ocupă de interpretare, nu atât ca act de vorbire ori discurs – cum intenționez s-o fac în această carte –, ci ca „activitate”, nemijlocit și necesar implicată în numeroase fenomene și mecanisme mentale. Regăsim astfel importante activități interpretative implicate în studiul reprezentărilor, credințelor, manifestărilor afective și voliționale, îndeosebi în studiul gândirii. Mai puțin însă – și nu întâmplător – în studiul percepției. Cauza este că, pînă la un punct, într-o măsură anevoie de delimitat, percepția poate opera în mod inconștient sau semiconștient.

S-ar părea că această afirmație vine în contradicție cu teza, azi de o largă credibilitate, că percepția nu e o „copie” a unui obiect exterior, ci un „construct”, care-i restituie proprietățile, însă filtrindu-le prin structurile specifice subiectului. În alte cuvinte, n-ar fi vorba de un efect imediat tranzitiv al stimulului, ci de o „prelucrare”, de „un moment al sistemului comportamental propriu fiecărui individ, în condițiile particulare în care se găsește atunci cînd percepe” (Ombredane, *apud* Zlate, p. 93). De-aici nu rezultă însă, în mod obligator, că ar trebui să-i atribuim percepției un caracter eminemente conștient. E drept că ea poate deveni astfel, dacă ne concentrăm luarea-aminte asupra a ceea ce vedem sau auzim etc., silindu-ne să identificăm cu exactitate stimulul, să-i evaluăm configurația, să-i determinăm categoria de apartenență, să îndepărtăm eventuale factori de bruijă etc., altfel spus, dacă tratăm percepția interpretativ. În multe cazuri însă, mai ales în cadrul universului familiar al cotidianului, percepția se formează în funcție de parametri repetitivi, fără participarea deliberată a subiectului („nu ne propunem să percepem ceva, ci aceasta se întîmplă pur și simplu” [Halonen și Santrock, *apud* Zlate, p. 84-85]). Procesarea are loc de jos în sus, sub semnul modularității (dacă acceptăm teoria lui Fodor asupra nonintervenției organelor centrale). Ea se bazează, după Piaget, pe preinferențe cu caracter anticipativ (expectații configurînd atitudini care uneori pot merge pînă la a altera imaginea propriu-zisă a obiectului),

scheme (produse prin generalizarea unor conduite senzori-motorii îndelung exersate) și organizarea internă a câmpului perceptiv (în sensul motivării unor efecte de influență de la întreg la parte, de la parte la întreg și din aproape în aproape). Preinferențele lui Piaget îi amintesc lui Mielu Zlate de o sintagmă sugestivă, dar oximoronică a lui Helmholtz, cea de „raționamente inconștiente” (Zlate, p. 142).

Reiese din cele spuse că percepția are un caracter ambiguu, mișcându-se între prereflexiv și reflexiv. Pe de o parte, la un nivel elementar al procesării, este spontană și automatizată, pe de alta, de îndată ce apar „probleme” (situații nonfamiliare, confruntarea cu obiecte cunoscute, dar care reclamă o conceptualizare, luarea de act în vederea comunicării sau a acțiunii etc.), ea se conștientizează. Aceeași situație o regăsim în cazul înțelegerii. Aceasta comportă, preliminar, o treaptă spontană, nepremeditată, repetitivă, pe care am denumit-o „înțelegere primară”, apoi, una superioară, complexă, deliberată, expresie prin excelență a mecanismelor raționale, „înțelegerea interpretativă” sau, mai simplu, „interpretarea”. Când, spre exemplu, se transmite un anunț în gară privind venirea următorului tren, în cazul în care sunetele se aud clar, înțelegerea mea e „perceptivă”, imediată și spontană; dar dacă instalația de amplificare e defectă și mesajul îmi parvine eliptic ori greu sesizabil, atunci încep să „judec”, declanșând inferențe, spre a încerca să deduc ceea ce nu aud din frânturile inteligibile ale mesajului.

A înțelege deplin înseamnă, cum am văzut, a performa corect semnele verbale ori nonverbale prin care cineva comunică ceva. Însă a „performa corect” revine la a atribui semnelor respective semnificații adecvate în contextul dat, pe baza unor reguli memorate (codurile), nu totdeauna explicite, ci impuse prin practică și intrate în reflex. Câtă vreme comunicarea are loc în cadrul relațiilor interpersonale obișnuite, menținându-se la un nivel „ritualic”, intervenția factorului deliberativ e anemică ori, în tot cazul, modică. Ea se produce rapid, de îndată ce în cursul conversației sau al lecturii sau al luării unei decizii apar întrebări și se nasc probleme.

Acestea provin, cel mai adesea, din încălcarea regulilor comunitare ce comandă logica și claritatea enunțurilor (utilizarea de cuvinte necunoscute, obscurități, incongruențe sintactice etc.), violarea viziunii uzuale privind filozofia vieții (folosirea unor expresii contrare normelor religioase, etice, politice caracteristice în ceea ce numesc „cotidianul

comun" etc.), contrazicerea unor așteptări puternic motivate, confruntarea cu o dilemă sau un impas etc. E posibil – și cazul e foarte frecvent – ca starea de „bruiaj comunicațional”, traductibilă printr-o senzație de disconfort, denumită de Festinger „disonanță cognitivă” și aflată la originea trecerii la interpretare, să aibă cauze subiective: factorul declanșator nu derivă, în acest caz, dintr-o abatere efectivă de la codurile socialmente în uz, ci din ignoranța individului, care, pe o latură sau alta, nu stăpânește experiența comună sau se îndepărtează de ea. În ambele ipoteze, fie că individul e contrariat de devieri „obiective” de la codurile curente, fie că are în mod subiectiv impresia că au loc asemenea deficiențe, recursul la interpretare, ca la o instanță corectivă, se produce identic.

La ce ne ajută interpretarea ?

Interpretarea nu se reduce însă la negocierea mai mult ori mai puțin metodică a cauzelor care generează stoparea comunicării interpersonale, în scopul repunerii în funcțiune, a restabilirii circulației nestingherite a sensului. Ea intervine în numeroase alte situații, unele deosebit de complexe, privind cercetarea științifică, buna înțelegere a operelor literare și de artă, arbitrajul între discursuri alternative, reglarea relațiilor interpersonale, depășirea „distanței culturale” etc. Câteva exemple vor fi edificatoare.

Putem considera că, în viziunea binară a lui Saussure, performarea corespunzătoare a unui text depinde, în principal, de conexiunea dintre semnificații și semnificați. În ITL, am explicat că în cazul textelor referențiale (informative, didactice, științifice etc.) relația e ținută sub control de autor, care încearcă prin diverse mijloace (formulări univoce, evitarea figuralității, normalitatea sintaxei, folosirea de redundanțe, utilizarea metainserturilor etc.) să-și programeze cât mai strict comprehensiunea. Pe măsură ce avansăm dinspre textele informative sau didactice spre cele literare, iar de la cele literar-canonice ne deplasăm spre cele de avangardă, relația menționată devine tot mai laxă. Modernii, îndeosebi, în voința lor de experiment și de complicare a jocului, au împins la limită practica violentării codurilor, a rupturilor sintactice și semantice, au desființat restrictivitatea predicativă, au făcut din uzajul

ambiguităților și al nedeterminărilor factori de maximizare a productivității scriiturii etc. În asemenea cazuri, spre a da explicații sau măcar spre a indexa opera respectivă într-o categorie adecvată, sîntem siliți să recurgem la interpretări, care capătă uneori forme deosebit de sofisticate. De notat faptul că demersurile interpretative n-au în vedere doar semnificațiile globale (sensul ori filozofia operei, explicarea temei ori a personajelor), ci că ele sînt convocate pe întreg parcursul lecturii, la fiecare pagină, uneori la fiecare frază. Și nu neapărat spre a clarifica ce se petrece, ci pentru a răspunde provocărilor pe care operele valoroase le adresează inteligenței și sensibilității noastre prin densitatea scriiturii, supra- sau subdeterminarea propozițiilor, diversele modalități ale indirectității (ironii, metafore, eufemisme, simboluri etc.), recuperarea implicitului, a tăcerilor și a spațiilor albe etc.

În practica de toate zilele se ivește adesea necesitatea de a ne da seama, cu maximă exactitate, nu numai de ceea ce spune un text, ci și de ceea ce implică : o lege trebuie înțeleasă de cei ce urmează s-o aplice în litera și spiritul ei (în așa fel încît chestiunile controversate să poată fi elucidate prin conjecturi asupra intenției legiuitorului) ; la fel și un prospect pentru punerea în funcțiune a unei mașini sau un curs de specialitate (unde adesea se uzează de formulări eliptice, care nu clarifică suficient modul de operare). Printr-o interpretare serioasă, care se concentrează cu atenție și perspicacitate asupra textului, există posibilitatea de a afla înțelesul corect al unui articol de lege sau de a explicita fidel un îndrumar de folosință. Cu o condiție totuși, dar indispensabilă : ca textul respectiv să fie bine întocmit (clar, nonambiguu, coerent etc.).

În epoca noastră de globalizare și internet, de extraordinară accelerare a integrării economice, tehnologice, științifice, culturale etc., articularea experienței personale cu cea a străinătății, sub forma voiajelor, burselor, cărților, filmelor, CD-urilor, emisiunilor TV, publicațiilor ș.a.m.d., a devenit o necesitate. Această exigență a vremii adaugă preț și importanță actului clasic de intermediere între limbi diferite : traducerea. A traduce înseamnă însă a interpreta, a opera selecții și deplasări simbolice. Firește, sînt cazuri și cazuri : acolo unde limbajul utilizat, ca în textele științifice sau didactice, e pur denotativ și univoc, se pot obține versiuni satisfăcătoare, fără rest ; acolo unde limbajul are valențe poetice, apare necesitatea unor conjecturi delicate, spre a alege varianta de sens optimă, sub raportul exactității (pierdere minimă de substanță)

și al stilului (cît mai apropiat de expresivitatea originalului). Oricum, traducerea rămîne unul din principalele instrumente ale culturii, care atestă mereu și mereu ideea că drumul cel mai sigur către noi înșine trece adesea prin alții.

Interpretările joacă un rol important în sfera publică a societăților democratice, bazate pe pluralismul opiniilor, unde ni se întîmplă să fim solicitați de discursuri concurente, între care e greu de tranșat, din cauza asimetriei de avantaje și dezavantaje. În mod obișnuit, decidem în funcție de interese, de simpatii ori animozități personale, de capricii de moment, de sfatul unui prieten cu autoritate, fără a reflecta suficient și a cumpăni alternativele. Fără îndoială, nu e ușor să luăm o hotărîre bună, căci sîntem cu toții influențați de prejudecăți și interese, dirijați mai mult de afecte decît de rațiune. Și totuși, în limite de succes variabile, devine posibil un examen atent al argumentelor ce se înfruntă, scoțînd la iveală punctele vulnerabile și meritele respective. Cert e, în orice caz, că alegerea soluției optime într-o situație dilematică nu e mai niciodată un rezultat al înțelegerii primare, ci urmarea unui efort interpretativ responsabil.

Un alt exemplu privește cunoașterea documentelor aparținînd altui context istoric și de civilizație decît celui în care trăim, în alte cuvinte, problema „distanței culturale”. Accesul cititorilor contemporani la operele trecutului culturii proprii sau ale unei culturi exotice nu trebuie oare facilitat prin explicații filologice, stilistice, istoriografice ș.a. ? Așa s-a crezut tradițional și, din fericire, mai sînt astăzi mulți care nu se sfîlesc s-o creadă încă, deși prosperă o cultură a „anacronismului”, insolentă cu memoria culturală, care revendică exclusiv punctul de vedere al prezentului și exegeza ca act narcisic.

De altă parte, nu e mai puțin adevărat că una dintre caracteristicile centrale ale literaturii și artelor e că ele își transcend condițiile generative, păstrîndu-și intactă capacitatea de a transmite întrupări ale umanului și valori spirituale, care renasc mereu în contemporaneitate, însoțindu-i pe oamenii de azi în căutările și în neliniștile lor. Activitatea interpretativă ne apare așadar dublu solicitată: mai întîi, pe plan exegetic, ca „elucidare”, pentru a resitua operele lui Aristofan, Dante, Rabelais, dar și pe cele ale lui D. Cantemir sau Budai-Deleanu în spațiul producerii lor (spre a permite înțelegerea lexicului, aluziilor, figurilor, referințelor etc.); în al doilea rînd, pe plan speculativ, ca

„deschidere”, spre a împropăta lectura acestor autori, care au nevoie de reciclare, de o permanentă reinsertie în actualitate, ca să fie smulși reculegerii muzeale și integrați într-un circuit intelectualmente productiv.

În fine, mai vreau să reamintesc, ceea ce mi se pare esențial, că înțelegerea, în sensul larg și plenar al termenului, nu constituie doar un act al „clarificării”, ci – așa cum am văzut că insistă Gadamer, cu o stăruință ce nu obosește niciodată – e și un act al „învoirii”. Înțeleg ceva, dar, în egală măsură, „mă” înțeleg cu cineva în legătură cu o anumită problemă, mă învoiesc sau încerc să mă învoiesc cu el. Această tentativă de depășire a inevitabilelor divergențe de opinii, de găsim a unei platforme comune, măcar a unui minim de consens, prin concesii reciproce, e indispensabilă funcționării normale a vieții personale și a vieții sociale. Fără „tine”, „sinele” meu nu poate deveni „eu” – au spus-o Buber, Lévinas, Ch. Taylor, Francis Jacques, Ivana Marková, atîta alții încă. Fără dialog, deci fără testarea și împărtășirea constantă a ceea ce gîndim și proiectăm, fără deprinderea de a conlucra, de a căuta o armonizare a opiniilor și a credințelor proprii cu cele ale altora, pe individ îl amenință egolatria, izolarea și eșecul. Cît privește ordinea comunitară, faptele demonstrează că dacă nu se menține un grad convenabil al interlocuției la nivelul cetățenilor, partidelor politice, sindicatelor, organizațiilor nonguvernamentale etc., societatea riscă să se prăbușească, pur și simplu, în haos și anarhie. Ca funcție a raționalității și a inteligenței critice, interpretarea este chemată să gestioneze economia discursivă a unei societăți, contribuind la clarificarea opțiunilor și la aplanarea litigiilor.

Exemplele de mai sus probează că interpretarea nu constituie o marotă a filozofilor sau a oamenilor de litere, nici o pedantă practică academică. E un demers justificat de situații dintre cele mai obișnuite, atît în viața cotidiană, cît și pe plan intelectual. Am văzut că ea intră în acțiune cînd procesul înțelegerii se împiedică de un obstacol, ori cînd se pune problema de a da o explicație plauzibilă sau de a verifica exactitatea unui conținut semantic, ori cînd e nevoie de a analiza o structură complexă, ori cînd e necesar un arbitraj, ori cînd trebuie surmontată o distanță culturală, ori cînd se impune o politică rezonabilă de compromisuri etc. Observăm că în toate aceste cazuri interpretarea funcționează ca o înțelegere de tip superior, mai adecvată situației, mai performantă,

mai edificatoare, avînd rolul, după caz, de a corija, de a adînci, de a elucida, de a pune la îndoială, de a problematiza, de a anticipa, de a explica etc.

Între „a ști” și „a prezuma”

Ca și înțelegerea primară, interpretarea aparține aptitudinilor innăscute, care pot fi perfecționate, dar nu se învață la școală. Constă, în mod fundamental, dintr-o „computație”, însă îmbogățită, dialectizată, nuanțată, operînd ca o formă superioară de activitate a sistemului neuro-cerebral. Caracterizată prin reflexivitate, ea contribuie la conștientizarea separării cului de sine, de Ceilalți, de Lume, făcînd astfel posibile analiza și controlul cunoașterii la nivelul percepției, reprezentării, limbajului, logicii.

Principala diferență dintre înțelegere și interpretare rezidă în faptul că înțelegerea „survine”, pe cînd interpretarea e „asumată”. În alți termeni, prima este, în punctul de pornire, spontană, cea de-a doua conștientă. Cînd, de pildă, salut o cunoștință pe stradă, acționez adesea mașinal, fără a-mi da seama că o fac. Dimpotrivă, interpretarea presupune că vorbesc cu cineva și mă ascult vorbind, că ascult și reflectez, în aceeași clipă, la cele auzite.

O a doua diferență ține de natura certitudinii : înțelegerea primară nu merge atît de departe ca interpretarea, în schimb pare sigură de sine deoarece verbul „a înțelege”, ca și „a ști”, e factitiv, adică atrage veracitatea complementului (Olson, p. 139). Cînd soția mă întîlnește în fața casei și mă întreabă : „Ușa din dos e încuiată ?”, îi pot răspunde în două feluri. Sau, în mod peremptoriu : „Da, e încuiată”, fiindcă „știu” pertinentemente acest lucru, fie, precaut : „Cred că e încuiată”, fiindcă nu am certitudinea faptului, dar bănuiesc că e probabil. În primul caz, mă aflu pe terenul înțelegerii : enunțul corespunde adevărului. În cazul al doilea, mă aflu pe terenul interpretării : nu cunosc cu precizie cum stau lucrurile, de aceea reflectez ce e mai rațional în situația dată și formulez o prezumție. A înțelege un text echivalează cu „a ști” ce semnifică el (înai exact „a avea senzația” fermă că „știi”, întrucît „știința” respectivă poate fi implauzibilă ori eronată). A interpreta un text înseamnă a face o ipoteză, a avea din capul locului doar o „bănuială”, a sugera o probabilitate.

Dar dacă interpretarea se situează în zona probabilului, nu înseamnă oare că ea se autoexclue necesarmente din sfera adevărului, cel puțin în sensul pur și dur pe care-l dădea conceptului Descartes? Ne amintim că în ochii săi doar evidențele apodictice semnalau exercițiul plener al rațiunii și numai demonstrațiile bazate pe „idei clare și distincte”, trăgînd concluzii valide din premise, puteau pretinde la demnitatea cunoașterii autentice. *Discursul asupra metodei* consideră drept „aproape fals tot ce nu este decît verosimil (*vraisemblable*)”. E însă limpede pentru noi, cei de azi, că acest maximalism al exigențelor impuse judecății (îmblinzit totuși prin utilizarea adverbului aproximării *presque* = „aproape”!) se referă la un domeniu strict formalizabil, de felul matematicii, logicii ori mecanicii, unde funcționează – în ordinea clasificării date în ITL – „codurile imperative” (pentru care nu există decît opțiuni binare, ca la computer) (P. Cornea, b, p. 76-77). De altfel, Descartes însuși avea să constate în numeroasele sale controverse cu învățații contemporani, pe probleme nu doar metafizice, ci și științifice, cît de puțin realiste îi deveneau cerințele epistemologice de îndată ce dezbateră se deplasa pe teren empiric, avînd de făcut față pluralismului inerent gîndirii circumstanțiale, contextualizate.

Trebuie totuși admis că interpretările sînt, măcar aparent, favorizate de „credințe” și descurajate de „cunoștințe”, fiindcă cele dintîi sînt doar probabile (adevărate sau false), pe cînd cele din urmă se caracterizează prin proprietatea de a fi cu certitudine valide (în măsura în care sînt corect stabilite). Condiționarea pe care am introdus-o în privința cunoștințelor („dacă” sînt corect stabilite) atrage atenția asupra faptului că frontiera dintre „cunoștințe” și „credințe” e schimbătoare. Pînă în secolul al XVII-lea, oamenii au crezut, de pildă, întăriți în convingerea lor de ceea ce vedeau direct cu ochii, că soarele se mișcă în jurul pămîntului. Galilei a spulberat această „credință” prin calcul și demonstrație, înlocuind-o cu o „cunoștință” incontestabilă.

Reiese oare de-aici că progresele extraordinare ale cercetării științifice ar trebui să determine o creștere continuă a numărului de cunoștințe, reducînd mereu sfera a ceea ce e doar ipotetic sau prezumat? De fapt, lucrurile se petrec exact pe dos. În realitate, tocmai succesele obținute pe drumul cunoașterii amplifică tot mai mult aria întrebărilor și stimulează deschiderea a noi și noi șantiere. Misterele elucidate scot la iveală noi mistere, iar problematizarea atinge pînă și lucrurile obișnuite, cele care

ne inspiră nemijlocit încredere și ne par evidente. Prăbușirea valorilor, demonetizarea ideologiilor, conștiința acută în mediile intelectuale că „Dumnezeu a murit” au generalizat o suspiciune universală a tuturor față de toate. Pătrunsă de spiritul neîmblinzit al dubiului și de un scepticism iremediabil, civilizația modernă împuținează evidențele și pune certitudinile pe fugă. De aceea, avem în zilele noastre tot multă nevoie de concursul interpretării. Într-o lume saturată de semne și tot mai lipsită de transparență, nu e de mirare că interpretarea pretinde să devină, după vorba lui Stanley Fish, *the only game in town* (Fish, p. 350).

Relații între înțelegerea primară și interpretare

Într-un articol recent, Francis Jacques consideră noțiunea de interpretare drept un „termen-talisman, polimorf, supraevaluat” (Jacques, d, p. 179). Activitățile pe care le desemnează îi par a nu avea între ele un numitor comun, de unde ideea că predicanul potrivit pentru a le articula ar consta în faimoasa „găselniță” a lui Wittgenstein, folosită tot mai mult în ultima vreme, a așa-ziselor „asemănări de familie”. Însă mi se pare că ceea ce lipsește uneori într-o familie nu este existența unor proprietăți comune, ci posibilitatea de a le evidenția. Or, în cazul nostru, această proprietate e pregnantă: orice tip de interpretare constituie o dezvoltare a înțelegerii, cauzată de o criză a sensului (un blocaj pe circuitul comunicativ, apariția unor „probleme”, dorința de a investiga adâncit dimensiunea simbolică a textului etc.). Altminteri, subiectul angajat în relații interpersonale cotidiene, dominate de rutină și bazate pe cunoștințe comune împărtășite (același *Background* și aceeași Enciclopedie), înțelege ce i se spune fără a problematiza ceea ce face, se suie în autobuz, își compostează biletul și avansează spre coborîre fără a-și delibera gesturile, răspunde mașinal la salutul pe care i-l adresează cineva continuînd să-și urmărească propriul gînd etc.

Pentru mulți cercetători contemporani, relația dintre înțelegere (primară) și interpretare tinde să se dezechilibreze, în sensul estompării primului termen și al atribuirii unui impact tot mai puternic celui de-al doilea. Mișcarea aceasta pare a avea un net caracter antifundaționalist, lucru vizibil în adăpostirea sub pulpana lui Nietzsche și în adoptarea, ca emblemă și *pas-se-partout*, a faimoasei remarci din *Der Wille zur Macht*:

„Nu există fapte, ci numai interpretări” (Nietzsche, c, p. 481). Expresia aforistică a filozofului subliniază încărcătura de „teorie” pe care epistemologia contemporană o implică în ce ar părea o simplă constatare a „ceea ce este”. Ea ne spune că totul e interpretabil, dar lasă în umbră ideea că gradele de interpretabilitate sînt diferite, în funcție de natura obiectelor și a corelațiilor dintre ele (în unele cazuri sînt atît de reduse încît nu mai sînt reperabile ca atare!). Oricum, nu încapе îndoială că vremea noastră impune, ca o fatalitate, un stil prin excelență interpretativ al comportamentului intelectual. De unde observația dezabuzată a lui Richard Shusterman: „Fiindcă am renunțat la idealul de a ajunge la o viziune nudă asupra realității, solidă ca stînca, imediată ca punctul de vedere al lui Dumnezeu, se pare că sîntem împinși să îmbrățișăm poziția opusă, să privim orice lucru sub un unghi sau un voal interpretativ” (Shusterman, b, p. 51).

În orice caz, alături de pragmatisti ca Rorty („Orice cercetare este interpretare... orice gîndire constă în recontextualizare... n-am făcut niciodată altceva și nici nu vom face vreodată” [Rorty, b, p. 201]), de teoreticieni literari ca Stanley Fish sau de filozofi ca Arthur Danto, îl găsim printre susținătorii preponderenței absolute a interpretării și pe „clasicul” hermeneuticii contemporane, pe Gadamer. Undeva, în *Wahrheit und Methode*, el scrie: „A înțelege înseamnă totdeauna a interpreta... Interpretarea e forma explicită a comprehensiunii” (Gadamer, a, p. 329). E tot atît de adevărat însă că prin felul specific de a da tîrcoale definițiilor, revenind asupra lor în contexte diferite, spre a le nuanța ori ca să le tempereze reliefurile prea dure, Gadamer pare adesea să șovăie în a-și formula o poziție tranșantă. Procedează ca și cînd n-ar voi să decidă în chestiunile controversate, ci să lase mereu ușa întredeschisă. Astfel, tot în opul său capital, el notează într-un loc: „Înțelegerea ținește nemijlocit fără ajutorul unei interpretări explicite... Chiar în asemenea cazuri trebuie ca interpretarea să fie posibilă, ceea ce înseamnă că e virtual conținută în înțelegere” (*ibidem*, p. 420). În altă parte, reia pe aceeași linie: „A înțelege o limbă nu înseamnă încă a o înțelege real și nu implică niciun proces de interpretare. Este o operație spontană... Problema hermeneutică nu e cea a stăpînirii unei limbi, ci cea a unei înțelegeri corecte asupra lucrului” (*ibidem*, p. 187).

Întrucît mă privește, cum am arătat deja, mă opun ubicuității hermeneutice. Recunosc, fără îndoială, că există un potențial interpretativ al

înțelegerii, dar cred că actualizarea lui nu are loc totdeauna : actul de reflecție, caracteristic interpretării, se produce doar în cazurile în care soluțiile de rutină nu sînt cu putință. Interpretarea e solicitată de blocajele intervenite pe parcursul formării automatizate a sensului, cînd ne confruntăm cu situații nonfamiliare, complexe, dificile, problematice, cu enunțuri care depășesc ceea ce este normal și ceea ce este normal. Mi se pare că Searle are dreptate, invocîndu-l pe Wittgenstein : „Ca și Wittgenstein, aș dori să rezerv cuvîntul «interpretare» pentru cazurile în care performăm un act de interpretare conștient și deliberat, de exemplu, cînd substituim o expresie prin alta” (Searle, c, p. 134).

În adevăr, cu pectutanța-i cunoscută, Wittgenstein a accentuat distanța dintre înțelegerea curentă, înscrisă în orizontul convențiilor și obiceiurilor, și interpretare : „Se întîmplă în mod firesc să interpretez semne, să dau o interpretare semnelor, dar asta nu de fiecare dată cînd am a face cu un semn. Dacă sînt întrebant : «cît e ceasul ? » niciun demers interpretativ nu are loc în mine ; reacționez, pur și simplu, la ceea ce văd și înțeleg. Cînd cineva se apropie cu un cuțit, nu-mi spun : «interpretez asta ca o amenințare»” (Wittgenstein, d, p. 47). Wittgenstein nu continuă, dar urmarea e clară : evident, o rup la fugă, deoarece pericolul e perceput și „înțeles” nemijlocit.

Desigur, nicio experiență de sens nu se manifestă ca neutră, dezan-gajată, nonselectivă. Dar faptul că orice comprehensiune operează, ca și interpretarea, cu un *parti-pris* nu înseamnă deloc că ea „este” interpretare. În numeroase ocazii ale vieții curente, semnificația survine instantaneu : de pildă, cînd soția îmi cere la masă : „Dă-mi solnița”, cînd aflu că la etajul de sus s-a spart o țevă care-mi poate inunda locuința, cînd aud la radio că a avut loc un grav accident de circulație, cînd citesc o informație despre vremea probabilă etc. În toate aceste cazuri, înțelegerea se bazează pe o competență lingvistică ordinară, implicînd recursivitatea schemelor (*frames*) și a regulilor gramaticale, angajarea reflexă a mecanismelor decodificatorii. Tocmai sesizarea nenumăratelor situații de felul acesta l-a determinat pe Emilio Betti să distingă în hermeneutica sa actul „conferirii de sens” (*Sinngebung*) de interpretarea propriu-zisă (*Auslegung*) : dăm sens, în funcție de „convențiile uzuale”, în mod spontan ; interpretăm, printr-o deliberare, corectînd, dacă e nevoie, atribuția inițială.

Un argument puternic în favoarea spontaneității înțelegerii primare (*Sinngebung* a lui Betti) îl oferă așa-zisa „cunoaștere prereflexivă” sau de *Background*, pe care au postulat-o, de curînd, o serie de cercetători dornici să explice mecanismele reglatoare extralingvistice cărora li se datorează coordonarea interacțiunilor ce stau la temelia „simțului comun”. Căci, în pofida rolului excepțional pe care-l joacă limbajul în cunoaștere și comunicare, ar fi naiv să reducem comprehensiunea la un model exclusiv lingvistic. Aceasta se manifestă (vezi cap. 7) „și” sub forma unor deprinderi încorporate, rezultînd din acumularea, pe bază de selecție și interiorizare, a unor practici de viață. Conștiința însăși emerge dintr-un univers de experiențe nonreflexive. Natural, dacă vrem să vorbim despre ea, uzăm de limbaj, dar asta nu înseamnă că ar „aparține” limbajului.

După cum spune Ch. Taylor, „modul în care acționăm și ne mișcăm încodează componente ale înțelegerii eului și ale lumii” (Taylor, c, p. 309). Acest *know how* corporal se dezvăluie în faptul că orice subiect știe să utilizeze ustensilele din jurul său, să se descurce în ambianța familiară a locuinței, să se orienteze mașinal în păienjenishul de străzi ale cartierului în care domiciliază, deși blocurile sînt simetrice și construite după aceeași rețetă etc. Dacă i s-ar cere să explice cum procedează, ar avea cu siguranță dificultăți: uneori i-ar lipsi cuvintele, mai ales n-ar fi în stare să descopere totdeauna „pașii” modului de operare. Wittgenstein observa, în acest sens, că adesea e imposibil de justificat felul în care te servești de o regulă: „Dacă mi-am epuizat rațiunile, ajung la un sol pietros și cazmaua se răsucesce în van. Atunci sînt înclinat să spun: pur și simplu, fac așa” (Wittgenstein, c, p. 217). Sau: „Cînd mă supun unei reguli, nu aleg. O urmez orbește” (*ibidem*, p. 219). Dacă un străin vrea să cunoască motivația unui uz gramatical într-o limbă pe care tocmai o învață și cere lămuriri unui nativ nespecialist, e posibil ca acesta din urmă să transpire din greu, fără a reuși în multe situații să-și explice propria practică. Nu e de mirare. În asemenea cazuri și în nenumărate altele, acționăm fără ezitare și fără greș, dar rămînem stupefiați cînd ni se cere să clarificăm cum am procedat. „Putem dobîndi îndeminări – scrie Hilary Putnam – care sînt prea complexe ca să fie descrise printr-o teorie.” (Putnam, p. 71) Nu încapе îndoială că dacă am restrînge înțelegerea la cogniție și reprezentări, ar fi cu neputință să explicăm fenomene de felul celor de mai sus. Ele fac dovada că înțelegerea

integrează o serie de practici nonlingvistice, fixate prin repetiții și introversii, care ne mijlocesc un acces direct la o serie de componente ale limbajului cotidian.

Fie și în treacăt, se cuvine să evoc și o altă formă a înțelegerii de aspect nonlingvistic, extrem de răspândită și ocupînd un loc privilegiat în orice formație culturală – e vorba de artă. Fără a intra în fondul problemei, mă limitez doar la a reaminti că ascultarea unui concert de pian sau contemplarea unui tablou nonfigurativ nu au nimic a face cu convertirea în limbaj a muzicii sau a picturii. Despre o piesă instrumentală sau despre un tablou putem vorbi, desigur, la modul tehnic, indicînd mijloacele folosite de artist, ori la modul psihologic, evocînd impresiile produse asupra noastră. Nu e însă posibil să transformăm în concepte ceea ce operele respective „vor” să spună. Dacă există temeiuri de a afirma că „înțelegem” muzica sau pictura, atunci trebuie să convenim că la mijloc e o „cunoaștere” de tip specific, care pune în mișcare universul senzațiilor, emoțiilor, intimității eului, nu pe cel al enunțurilor propoziționale, al discursului și raționalității.

Argumente importante în favoarea legitimității unei înțelegeri noninterpretative derivă din ideea că alternativa e o condiție necesară a semnificativității. Vincent Descombes afirmă astfel: „Ca să fie cu putință să interpretăm anumite texte trebuie să existe alte texte care să poată fi înțelese fără a fi necesar să le interpretăm” (Descombes, a, p. 259). Jacques Bouveresse subliniază și el că „noțiunea de interpretare nu are relevanță descriptivă și valoare explicativă decît în măsura în care nu se confundă cu cea de înțelegere” (Bouveresse, c, p. 15). Principiul e, în adevăr, că sensul unor cuvinte sau propoziții își cîștigă relieful specific în contrast cu cuvintele sau propozițiile cu care se află în raporturi antagonice. Pe de altă parte, dacă am considera că orice enunț banal și stereotip reclamă o analiză interpretativă, la fel, să spunem, cu cutare vers enigmatic al lui Mallarmé, atunci conceptul de interpretare ar deveni *sans rivages*, ca realismul în timpul socialismului vulgar. Extinzîndu-se nelimitat, el și-ar irosi capacitatea definitorie.

R. Shusterman aduce în discuție și un alt aspect relevant. Înțelegerea primară îi oferă interpretării nu numai un contrast dătător de sens, ci și o bază care o prelimină într-o anumită măsură. Această sesizare prealabilă, chiar dacă se dovedește falsă, oferă o eboșă a conținutului semantic pe care interpretarea o va supune controlului ei rațional. Ea corespunde

ideii lui Heidegger că orice interpretare trebuie să fi înțeles deja ceea ce trebuie să fie interpretat. Ceva asemănător susține Wittgenstein în *Investigațiile filozofice*, când examinează raporturile dintre conceptul de „regulă” și cel de „interpretare”, conchizind că nu orice acțiune conformă regulii este o interpretare și că „ar trebui să restringem termenul «interpretare» la substituirea unei expresii a regulii prin alta” (Wittgenstein, c, p. 201). Dacă am presupune că nu înțelegem niciun lucru înainte de a-l interpreta, se pune întrebarea cum am înțelege interpretarea însăși. N-am fi oare obligați să interpretăm interpretarea în cauză și apoi să interpretăm interpretarea interpretării și tot așa *ad infinitum* (Shusterman, b, p. 69-71)?

Așadar, rezumînd, teza pe care o susțin postulează că în procesul înțelegerii trebuie deosebite două faze; foarte adesea, ele se încalcă și nici nu sînt totdeauna lesne de discriminat. Cea dintîi (înțelegerea primară) e elementară și automatizată; ea are loc în condițiile obișnuite ale cotidianului, cînd comunicarea cu ceilalți ori contactele cu ambientul se desfășoară spontan, pe bază de convenții asimilate, recurențe și practici încorporate. Cea de-a doua fază a înțelegerii (interpretarea) e premeditată și funcționează prin problematizare, emițînd prezumții și judecăți. Vom vedea îndată că aceasta înseamnă negocierea expresiilor lingvistice (spre a înlătura obscuritățile și ambiguitățile, a inventa noi trasee de sens, a găsi echivalențe etc.) și producerea de inferențe (care să articuleze relații semantice ori formale, explicații, rezolvări de probleme, motivații, deschideri etc., servindu-se de deducții, inducții, abducții, metode euristice etc.).

Interpretarea ne apare astfel ca o componentă performantă a înțelegerii, care-i completează acțiunea și i-o perfecționează. Dat fiind faptul că prima inspecție a unui obiect sau a unui enunț se poate dovedi insuficientă, din cauza unor dificultăți de credibilitate ori de lizibilitate (oprire la suprafață, blocare a sensului, exces de confiență sau de mefiență, închidere a perspectivei etc.), interpretarea are funcția de a interveni reparatoriu, clarificator ori explicativ. În convorbirile obișnuite, ea apare adesea sub o formă prescurtată, neregulată. E produsă cu aproximări, întreruperi, paranteze, salturi semantice, iar limbajul manifestă idiosincrazii de grup (social, lingvistic etc.), în funcție de apartenența vorbitorilor.

„Dimensiunile” interpretării și condițiile ei de semnificativitate. De la „actul de vorbire” la „discurs”

(1) caracteristică importantă a interpretării decurge din faptul că se exprimă prin enunțuri de dimensiuni variate, de la „actul de vorbire”, contras într-o simplă propoziție, până la „discursul” întins pe lungimea unui articol, a unei cărți, chiar și (de ce nu?) a unei discipline, de felul diverselor științe (fizică, biologie, sociologie etc.), care pot fi considerate că interpretează raporturile noastre cu lumea, pe diverse paliere ale realului. Așadar, același termen servește pentru a desemna entități extrem de variate: unele, restrinse la nivelul propoziției, frazei, paragrafului; altele, foarte cuprinzătoare sub raport semantic, compactând numeroase entități subordonate, inegale ca format, efemere ca durată, cu rolul de a relansa succesiv înțelegerea „globală” a sensului, prin alinierea la perspective tot mai largi, la trepte superioare de generalitate.

Flexibilitatea interpretărilor, capacitatea lor de a se resorbi unele în altele, de a se condensa și a se dilata, este generată de condițiile semnificativității: știm că orice sens e traductibil și parafrazabil, putînd fi rescris, recitit, respus mai direct sau mai oblic, mai obiectiv sau mai personal, într-un spațiu mai mic și o formă mai abstractizată, ori într-un spațiu mai larg și o formă mai concretă. Prin restructurări continue, în funcție de fluxul informațiilor noi, dobîndite pe parcursul dialogului, lecturii, reflecției asupra obiectului etc., interpretarea are deci latitudinea să-și ajusteze traiectoria, adaptîndu-se continuu circumstanțelor schimbătoare. Această plasticitate extraordinară manifestă modul în care funcționează gîndirea. „Gîndim – ne reamintește unul dintre cei mai de seamă biologi contemporani ai cunoașterii, Gerald Edelman, laureat al premiului Nobel – prin configurații sintetice, și nu în termeni logici, ceea ce explică de ce gîndirea noastră merge mai departe decît relațiile sintactice, logice.” (Edelman, p. 234)

Sub forma sa elementară, de act de vorbire, ilocuționar, interpretarea se comportă de obicei ca o amorsă a altor acte de vorbire, eventual a unui discurs. Separată de antecedente, așa cum ne apare într-o propoziție scoasă din context, cum ar fi, de exemplu: „Escaladînd balconul, Romeo o căuta pe Julieta”, ea are valoarea unui „răspuns” la o „întrebare”.

Faptul că orice enunț poate fi considerat drept răspuns al unei întrebări a fost relevat – după cum știm – de Gadamer și e crucial. Rostul interpretării ar consta deci în elucidarea interogației: de ce Romeo ecaladează balconul? Fără îndoială, fiindcă o iubea pe Julieta; dar și fiindcă nu avea posibilitatea să-și împărtășească sentimentele în mod „normal”. De ce însă nu le putea exprima „normal”? Întrebarea naște alte întrebări legate de mulțimea difuză de presupoziii și implicații, grupate în jurul sensului, ca un soi de „halo” care-l conotează și-l explică. Pe unele le deducem din cunoașterea piesei lui Shakespeare (rivalitatea dintre Montagu și Capuleți), pe altele ni le sugerează cunoștințele noastre istorice (docilitatea copiilor față de părinți în societățile tradiționale, ori caracterul acuzat infracțional al actului lui Romeo în condițiile vremii, ori încă utilizarea balconului deschis în construcții, caracteristică arhitecturii meridionale etc.). Elucidarea acestor presupoziii și implicații nu este indispensabilă înțelegerii; totuși, lămurirea lor completează cunoașterea cititorului și diferențiază nivelurile de lectură (avizat, standard, elementar etc.). Cu cât cititorul este mai cultivat și mai imaginativ, cu atât rezerva de „armonice” ținută în disponibilitate e mai largă, iar interpretarea devine mai bogată.

În clasificarea lui Austin, părintele a ceea ce numim *speech acts*, termenul „a interpreta” apare la „veridictive” și „expozitive”, iar în anumite circumstanțe, la ceea ce Austin numește (în *Addenda*) „exercitive”, fără o motivație clară, care să distingă aceste calificative unele de altele (Austin, p. 149-162). Cea mai fiabilă clasificare a actelor de vorbire îi aparține lui Searle. Ea deosebește între: „reprezentajonale” (în versiuni mai vechi numite „asertive”, prin care spunem altora, în mod adevărat sau fals, care e situația de fapt, cum stau lucrurile), „directive” (prin care vrem să-l determinăm pe interlocutor să facă un anumit lucru), „comisive” (anterior numite „promisive”, prin care ne angajăm să îndeplinim ceva), „declarative” (cu ajutorul cărora vrem să provocăm anumite schimbări în lume), „expresive” (prin care ne exprimăm sentimentele și atitudinile) (Searle, d, p. 354-361). Unde ar trebui plasată interpretarea?

M. Hancher, care a analizat atent chestiunea, remarcă faptul că rareori interpretarea se manifestă ca un performativ explicit. Ea implică o expertiză, soluționarea, cel mai adesea parțială ori provizorie, a unei probleme, o judecată asupra unui lucru nonevident, de care e greu să fii

sigur. De altfel, toate actele de vorbire se caracterizează prin această condiție a nonevidenței, remarcată de Searle și formulată de Grice ca o maximă conversațională („Nu-ți aduce în conversație o contribuție mai informativă decât este necesar”). Dar, încă mai mult decât actele de vorbire, interpretarea își pierde „fața” dacă se rezumă să constate ceea ce toată lumea remarcă sau știe. O descriere capătă caracter interpretativ numai când începe să fie problematică, să cuprindă aspecte echivoce, bizare, contradictorii, improbabile etc. (Hancher, p. 267).

S-ar părea că interpretarea își găsește locul printre „asertive” sau „reprezentationale” întrucât acestea dau socoteală despre ce se petrece și se subordonează clauzei: adevărat/fals, deci implică propoziții cu valoare veridictivă. În practică, în cazul unor sentințe judecătorești sau al unor postulări dogmatice ale Bisericii, adevărul nu poate fi însă demonstrat peremptoriu, ci doar justificat prin argumente de autoritate ori, în cel mai bun caz, admis prin consens. De aceea se și întâmplă că rezultatele unor procese ori ale unor Concilii ecleziastice, deși dispun de putere instituțională, pot fi tot atât de contestabile ca și deciziile dintr-un meci de fotbal unde funcționează regula că, pe teren, arbitrul are totdeauna dreptate. Categoria „reprezentationalelor” e și mai puțin potrivită în critica literară, datorită statutului ficțional al limbajului și imposibilității de a verifica ipotezele de tip explicativ ori evaluativ. Dacă pînă acum 20-30 de ani mai existau cercetători ca Beardsley sau Hirsch, care să atribuie interpretărilor literare calitatea de a putea fi „adevărate” sau „corecte”, astăzi, într-o atmosferă dominată de scepticism, disipare normativă și subiectivism proliferant, au devenit rari chiar și cei ce susțin că în literatură sînt posibile interpretări „plauzibile”.

Se integrează oare interpretarea în rîndul „expresivelor”? În parte, da. Și anume în măsura în care se referă la trăsăturile psihologice, la starea de spirit a autorului ori a celui care vorbește. Însă în numeroase cazuri, în condiții de laborator, în abordarea unui sistem formal ori în efortul de obiectivare al istoricului (*sine ira et studio*) sau criticului etc., interpretarea încearcă să se mențină la distanță de mișcările sensibilității, să țină cont doar de argumente, să nu amestece trăirile subiectului cu proprietățile obiectului. De fapt, în mod ideal, interpretarea se opune impulsurilor iraționale, sentimentelor ori resentimentelor care alterează percepția clară a lucrurilor. Habermas o definește – vom vedea – drept „un discurs argumentat, capabil să suscite un acord fără constrîngere și

să creeze un consens". Gadamer focalizează și el demersul interpretativ asupra conținutului celor spuse, și nu a motivărilor psihologice. Însă nicio ființă umană nu poate aplica standardele raționalității în condiții de imunitate la presiunile, mai dure ori mai blinde, ale factorilor biologici (pulsioni subconștiente, predeterminări afective, fixații și partizane iraționale etc.).

Interpretarea își adjudecă și unele elemente „comisive” și „declarative”, care privesc însă, prin natura lor, mai mult viitorul decît prezentul. În adevăr, orice interpret care-și ia în serios sarcina și operează public, prin simplul fapt că declanșează o interpretare, își asumă implicit un angajament referitor la acuratețea spuselor lui (în principiu verificabile) și revendică din partea interlocutorului să i se acorde încredere (ceea ce rămîne prezumtiv).

Ce concluzie putem trage din acest rapid examen? Că noțiunea de interpretare acoperă atîtea varietăți, încît nu se suprapune peste niciunul dintre actele de vorbire luate separat, că împrumută cîte ceva din fiecare, în funcție de domeniul de aplicație și scopul urmărit. E legitim să ne așteptăm ca, pe măsura amplificării și a transformării în discurs, ea să cîștige încă în complexitate și diversificare. Sarcina de a-i elucida statutul și funcționarea devine cu atît mai anevoioasă, cu cît ne ocupăm aici, în principal, de discursuri, conversații, texte și numai accidental de simple acte de vorbire.

Corelații ale interpretării: divinația, lectura și relectura

O tehnică obișnuită a clarificării conținutului unei noțiuni constă în confruntarea acesteia cu noțiuni înrudite sau interferente. Uzînd de această procedură, voi spune, mai întîi, că interpretarea nu este o divinație, deși uneori pare a-i împrumuta modul de lucru.

Cînd mă aflu într-o răsăpintie, avînd înaintea trei drumuri, care nu se disting unul de celălalt prin nicio particularitate, și sînt totuși constrîns să fac o alegere, mă decid finalmente fără a interpreta, deoarece un examen comparativ al avantajelor și dezavantajelor e imposibil în situația dată. Mă las, cum se spune, în voia sorții, încercînd să „ghicesc”

variante convenabilă, fie uzînd de indici nerelevanți, fie „dînd cu banul”, adică încredinșîndu-mă hazardului. Deosebirea e evidentă: interpretarea e un act rațional de opțiune, bazat pe temeuri ce pot fi argumentate, ghicirea e o operație aleatorie, bazată pe prezumții iraționale. Nici cînd extrag un loz dintr-un teanc de bilete de loterie nu operez prin predicții logice. Cîștigul eventual nu dovedește că am gîndit corect, ci că am avut noroc, altfel spus, că s-a produs coincidența rară dintre numărul lozului scos la întîmplare din urnă și numărul lozului pe care-l posed.

Nu e mai puțin adevărat că, în multe situații, interpretarea decurge dintr-o intuiție, adică o gîndire condensată, în care o serie de trepte preliminare sau intermediare au fost eliminate, iar soluția se întrevade dintr-odată, într-o străfulgerare, ca și cînd ne-ar fi fost șoptită de zei. (Am încercat puțin înainte să explic cum stau lucrurile.) Oricît de insolită ar fi presupunerea de plecare, în sensul că nimic n-o anunța sau n-o justifica, particularitatea interpretării e că-și asumă această iraționalitate originară și o supune unui control metodic, rațional. Prin urmare, chiar dacă demersul interpretativ se deosebește de divinație, ca și de inspirație, el se înrădăcinează adesea într-una din ele.

Raporturi strînse, uneori indiscriminabile, există între interpretare, pe de o parte, lectură și relectură, pe de alta. În condițiile „lecturii standard”, ca tip ideal, așa cum am prezentat-o în ITL, performarea decurge liniar, *da capo al fine*, cu întreruperi pasagere, reclamate de bugetul de timp disponibil. Cum premisa lecturii standard e că accesibilitatea textului trebuie să corespundă competenței medii a cititorului, iar nivelul comprehensiunii se menține la suprafață, dificultățile ivite pe parcurs sînt depășite, de obicei, fără probleme. În această situație interpretarea funcționează mai degrabă rutinier, operînd medieri verificabile în continuitatea textuală. Ea e solicitată mai ales în faza inițială, cînd cititorul bîjbie printre informații necunoscute (personaje, decor, intrigă etc.), a căror coordonare îi va permite să se instaleze în universul imaginar al operei. Relectura, privită la fel, ca tip ideal, funcționează mai ales în cazul textelor nonliterare greu accesibile sau al textelor literare cu încărcătură simbolică, cele care, prin definiție, au totdeauna de spus mai mult decît poate sesiza cititorul într-o primă lectură.

În ITL am denumit relectura interpretare, ceea ce nu e pe deplin exact și poate da naștere la confuzii. Interpretarea se manifestă totdeauna ca relectură, motivată însă, îndeosebi, cognitiv (aflarea adevărului) și

supusă unui control rațional metodic. Relectura constituie tot o interpretare, dar mai spontană, mai personală, motivată, cel mai adesea, ludic, eliberată de exigențele rigorismului logic. Rectificând ce e de rectificat, îmi voi permite totuși să reproduc, cu modificări minime, comparația pe care o instituiam în 1988 între lectură și interpretare (înțeleasă ca relectură).

Putem considera că lectura standard e o performare procesuală, dinspre începutul spre sfârșitul textului (perspectiva „iepurelui”), în vreme ce interpretarea e o performanță analitică, de tip sincron, în care ansamblul textual e cuprins deodată cu privirea (perspectiva „vulturului”). Prima e performare, întrucît e o realizare de amator (cu coeficient variabil de reușită), cealaltă e o performanță, întrucît e, de regulă, lucrarea unui profesionist, fie legitimată științific (în cazul expertului), fie legitimată expresiv (în cazul criticului). Cînd e vorba de o operă literară, a o citi înseamnă a parcurge textul liniar, cu întreruperi nesemnificative (justificate de durata lecturii), stopînd efortul în momentul încheierii; a interpreta înseamnă a reciti textul de mai multe ori, pentru a-l stăpîni în detaliu și a-i aprofunda trimiterile intertextuale. Lectura e grăbită, disponibilă investirii emoționale, sensibilă la anecdotic, interesată îndeosebi de „ce” se întîmplă: interpretarea e atentă, circumspectă, distanțată critic de text, vrea să clarifice „de ce” și „cum”; cea dintîi caută mai ales să afle, ultima – să motiveze. Lectura e manipulată de curiozitate și dorință, ea vizează plăcerea, e prevalent personală; interpretarea e instrumentalizată de un țel demonstrativ, care nu exclude desigur nici ludicul, nici afectivitatea, dar se justifică, în primul rînd, ca un progres al cunoașterii; lectura manifestă adevărul subiectiv al cititorului, interpretarea caută să producă un text adjuvant, un comentariu judicios, năzuind să fie recunoscut în cadrul sistemului literar (P. Cornea, b, p. 203-204).

Într-o carte recent tradusă în românește sub titlul *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, remarcabilă prin excelențele analize ale unor romane moderne (Borges, Nabokov, Henry James etc., dar și o admirabilă interpretare a *Crailor de Curtea Veche*), Matei Călinescu a încercat să minimizeze aportul primei lecturi spre a ridica prețul recitirii. În opinia mea strategia e greșită. Rolul recitirii rămîne, fără îndoială, esențial, în măsură în care pune în lumină bogăția de semnificații și frumuseți ale unei mari opere (M.C. se ocupă numai de texte literare de

viri), amenințate altminteri să fie insuficient explicitate ori ratate de cititorul leneș. Dar pentru a demonstra această evidență, cum o face strălucit M.C., nu era nevoie ca statutul autonom al primei lecturi să fie practic desființat.

E adevărat că citirea și recitirea pot „merge deseori mină în mină”, însă lucrul acesta se întâmplă îndeosebi în cazul textelor filozofice, didactice, științifice, unde dificultățile de acces îl obligă pe lector să avanseze la pas și să revină mereu asupra frazelor (paragrafelor) parcurse, spre a-și clarifica înțelesul noțiunilor și a le articula cu restul textului. În mod excepțional, citirea și recitirea tind să se simultaneizeze și în cazul textelor literare, a căror lizibilitate lasă de dorit.

Altminteri, în condiții normale, îndeosebi când citim romane care ne interesează (fiindcă ne introduc într-un univers necunoscut, schițează personaje atrăgătoare, propun enigme, ne sugerează posibilități de transfer psihologic etc.), performarea decurge repede, se desfășoară într-o veritabilă cursă, cu întreruperi motivate doar de timpul disponibil și cu reluări locale în vederea restabilirii continuității sensului. Experiența comună arată că prima lectură a unei opere literare (pe care n-o arunci după 20 de pagini, din plictiseală sau „nepotrivire de caracter”) e efectuată cu încordare și curiozitate, fiind stimulată de plăcerea asistării la executarea artistică a partiturii. De aceea, auzim mereu, când cerem cuiva părerea asupra cărții pe care tocmai a isprăvit-o și i-a plăcut, o propoziție de tipul : „N-am putut-o lăsa din mină”.

Afirmația lui Matei Călinescu, anume că „distincția dintre citire și recitare, care pare atât de evidentă pe plan empiric și pragmatic, este, pe plan teoretic, pe cât de inevitabilă, pe atât de imposibil de susținut” (Călinescu, p. 32), e, cel puțin, imprudentă. O evidență empirică, pragmatică și teoretică nu poate fi greu de susținut ! Dovada : cei mai mulți cercetători o și fac. E drept, printre ei nu se numără Roland Barthes, autor scripitor, dar fluid în opinii, îi aflăm însă, în afară de Roman Ingarden, amintit critic de M.C., și pe Hans Robert Jauss și Paul Ricœur, autori omiși. Iată un extras din Ricœur, care lămurește bine lucrurile : „Citirea și recitirea au astfel avantajele și slăbiciunile respective. Citirea comportă, în același timp, bogăție și opacitate ; recitirea clarifică, dar selectează ; ea se bazează pe întrebările lăsate deschise după primul parcurs al textului, dar nu ne oferă decât o interpretare

printre altele. O dialectică a așteptării și a întrebării reglementează astfel raportul citirii cu recitirea. Așteptarea este deschisă, dar mai nedeterminată ; iar întrebarea este determinată, dar mai închisă" (Ricoeur, e, 3, p. 257).

Interpretarea și jocul

Continuind în direcția propusă, a examinării raporturilor pe care interpretarea le întreține cu alte activități ori practici, mă voi opri la „joc” ; dar, fiindcă noțiunea e de o complexitate redutabilă, mă voi limita doar la câteva aspecte pertinente în cazul și în cadrul studiului de față. Trecerea în revistă a acestor aspecte, patru la număr, o voi începe cu modul cel mai general în care e înțeles jocul – ca experiență umană elementară și universală a ludicului.

Dicționarele curente ne dau, în acest sens, cu aproximări irelevante, o primă definiție, care ar putea fi rezumată astfel : activitate mentală sau fizică, pur gratuită, neavând pentru cel ce o practică alt scop decât procurarea plăcerii. De adăugat aici distincția (pe care limba română, spre deosebire de cea franceză, o permite) dintre „joc” și „joacă” : într-un înțeles mai clar specificat, „jocul” e o invenție culturală, instaurată pe baza unui acord socio-comunicativ ; „joaca” e o modalitate spontană, înrădăcinată în mecanismele biologice inconștiente, o zbenguială sau o hîrjoană pe care o regăsim nu doar la copii (și la copiii de toate vîrstele), ci și în lumea animală (P. Cornea, b, p. 114-116). Dacă joaca are o naturalețe ingenuă, jocul își afirmă conștient exuberanța unei stări temporare de euforie și libertate. El permite ruptura, fie și efemeră, cu trivialitățile cotidianului, schimbarea momentană a realității cu o trăire despovărată de orice anxietate, în care omul înstrăinat pare a-și regăsi esența umană.

În al doilea rînd, jocul e o activitate organizată a două sau mai multe persoane (parteneri), în scopul petrecerii agreabile a timpului liber (amuzament), pe baza unui sistem de reguli, care-i fixează modul desfășurării, condițiile în care se obține succesul (victoria) și eșecul (înfrîngerea). Esențială aici e noțiunea de „regulă”. Ea are un caracter determinat, invariabil și indepasabil ; cînd unul dintre jucători o încalcă, intenționat sau nu, e sancționat ; dacă abaterile de la regulament rămîn

nepedepsite, jocul e, pur și simplu, desființat. După Thomas C. Schelling, nu fi posibil să clasificăm jocurile cu reguli în trei categorii: jocuri „competitive”, de felul șahului, bridge-ului etc., jocuri „cooperative”, de felul șaradei, unde partenerii câștigă ori pierd împreună, colaborând la rezolvarea problemei, și „jocuri mixte”, bazate în parte pe o stare conflictuală, în parte pe conlucrare (Schelling, p. 84-85). O altă tipologie frecvent utilizată operează împărțirea în „jocuri de șansă” (ruleta), „jocuri de îndeminare” (biliard) și jocuri combinate, de „șansă și îndeminare” (poker).

Un al treilea aspect al jocului îl constituie performarea unui rol într-o piesă de teatru, un film ori un spectacol, ceea ce de altfel și poartă numele de „interpretare”. Voi reveni asupra chestiunii în capitolul 4.

Ultimul aspect la care mă opresc pare și cel mai semnificativ: e vorba de joc – ca expresia cea mai înaltă a instinctului ludic, ca testare a resurselor intelectuale și creative în producerea ori receptarea de opere literare, artistice, filozofice ori științifice. În frumoasa sa prefață la traducerea românească a cărții clasice a lui Huizinga, *Homo ludens*, Gabriel Liiceanu ne atrage atenția asupra faptului că „toate jocurile sînt însoțite de o concentrare de spirit”, că, „jucîndu-se, orice ființă dă o raită prin lumea libertății, fie aceasta și libertatea exersată în gol a destinderii, amuzamentului, neangajării sau uitării... Dar dacă animalele nu l-au așteptat pe om pentru a învăța jocul, în schimb, omul abia a creat o specie a jocului care a sporit cantitatea de spiritualitate ludică pînă la gradul unde aceasta s-a precipitat cultural... Nimeni, jucîndu-se, nu este egal cu propria lui ființă, ci doar tranzitoriu egal cu orice rol și-ar asuma. Dar *homo ludens* este singura ființă care a dat o biografie acestor evadări, și în timp ce restul ființelor jucăuse (fie chiar omul jocului de rînd) consumă întreaga cantitate de spirit care «intră în joc», *homo ludens* o sporește, transformînd-o în fapt de cultură. Doar această istorie a evadărilor ludice este cultura: atestarea documentară a incursiunii pe care fiecare generație și societate o fac într-o ordine superioară de existență” (Liiceanu, prefață, în Huizinga, p. 15-16).

O contribuție semnificativă la valorificarea jocului ca expresie a culturii înalte a dat recent compatriotul nostru Mihai Spăriosu în *Dyonisus reborn*, carte editată în SUA, în 1989, și tradusă la noi de Ovidiu Verdeș, în 1997, sub titlul *Resurecția lui Dyonisos*. Spăriosu se concentrează asupra teoriei moderne a jocului, de la Kant și Schiller pînă la

Deleuze și Derrida, incluzînd și un capitol substanțial despre discursul științific, de la Spencer și Groos pînă la Vaihinger (filozofia lui „ca și cum”) și reprezentanții iluștri ai noii fizici, printre care Einstein, Planck, Heisenberg etc. Materialul explorat este foarte bogat, expunerea clară și ordonată, iar lectura cărții extrem de stimulativă. Teza autorului e că diversele concepții asupra jocului exprimă conștiința scindată a modernității. Gîndirea actuală ar vedea în joc o formă de mediere între un model prerațional (stăruind pe conflictul haotic al forțelor fizice, revărsarea dezordonată a emoțiilor violente, satisfacerea necenzurată a simțurilor etc.) și un model rațional (axat pe agonul nonviolent, pe interacțiunea controlată dintre hazard și necesitate, pe disciplinarea energiei creatoare, teoria „mimesis”-ului etc.).

Lui Spăriosu, traducătorul îi opune în postfața sa, incisivă și problematizantă, cîteva observații critice care merită incontestabil atenție. Ovidiu Verdeș susține astfel – ceea ce mi se pare și mie evident – că Spăriosu înclină spre „o accepție nietzscheană a jocului, ca manifestare a puterii”. De-aici vine considerarea regulii ca un simptom de raționalitate, deși ar putea fi vorba, pur și simplu, de o „constrîngere constitutivă” a simbolului. Îndreptățită îmi pare și o a doua observație, anume că modalitatea de dramatizare, aș spune de patetizare a disfuncționalităților rațiunii (care țin mai degrabă de o „raționalizare” cu veleități mecaniciste decît de raționalitatea propriu-zisă), constituie un „instrumentar inadecvat unei sinteze de istorie culturală” (Verdeș, postfață, în Spăriosu, p. 370-372).

Considerarea interpretării ca joc este benefică în lectura și analiza operelor literare sau artistice, care uzează de proceduri ingenioase spre a păstra textelor – cum se întîmplă la Borges, Henry James ori în *Inspecțiunea* lui Caragiale – o ambiguitate irezolvabilă, o infuzie de mister și oblicitate, caracterul unui secret, pe cît de provocator, pe alît de iscusit disimulat. Așa-zisele „reguli” trebuie folosite precaut și flexibil. Libertatea interpretului e limitată, ca totdeauna, de constrîngerile sintactico-semantiche, însă aceste constrîngeri sînt dinadins neclare, indecise, infinit interpretabile, ceea ce impune renunțarea la repetitiv, căutarea de căi noi, adaptate fiecărui caz în parte.

În schimb, în cazul mării majorități a textelor informative sau didactice ori în conversațiile vieții de toate zilele, care se referă la lucruri, cunoștințe sau evenimente aflate în sfera de competențe obișnuite ale locutorilor, înțelegerea exprimărilor, fie ele orale sau scrise, nu

pune probleme. Acolo unde oamenii vor să comunice, iar dialogurile lor au un caracter utilitar ori fatic, interesul predominant e ca tot ce se spune să fie înțeles, iar lucrul acesta încurajează vorbirea directă, nonfigurativă, cu adresă precisă, ca și folosirea stereotipurilor și a clișeeilor. Așa se face că întrebările puse ori aserțiunile enunțate au, pînă la un punct, răspunsuri precablate, ca în teoria deschiderilor la șah, unde primele mutări, deși implică strategii diferite, sînt practic automatizate.

Fără îndoială, există minți ingenioase și imaginative care reușesc isprava de a face captivantă și banalitatea. Ele au calitatea de a găsi unghiuri de privire surprinzătoare, capabile să răsucescă monotonul spre expresiv. Dar dacă exceptăm asemenea cazuri, prin forța lucrurilor rare, trebuie să convenim că deschiderea ludică are nevoie, în mod obișnuit, și de o ofertă generoasă, dar și de o disponibilitate jucăușă a consumatorului, cititor ori locutor. Cu siguranță, nu orice clipă trivială, mohorîtă ori deplorabilă a cotidianului e prielnică relaxării și plăcerii dezinteresate a ludicului. În orice caz, nici jocul, nici joaca n-au mult a face cu practica uzuală a comunicării cotidiene.

Textele de tip simbolic, cele literare în mod special, dar și cele filozofice ori, pe alt plan, jocurile de cuvinte, anecdotele, paradoxurile, șaradele etc. care par totdeauna subdeterminate, așteptînd intervenția performativă a cititorului spre a fi rezolvate, constituie mediul propice al manifestărilor ludice. Întrucît privește domeniul din urmă, cuprins cîndva sub denumirea de „enigmistică”, satisfacțiile căutate sînt de ordin cognitiv, în măsura în care reușim să ne probăm agilitatea spiritului, decodificînd ceea ce ni se propune încifrat și abscons. Nu e la mijloc doar plăcerea egotistă a vanității, ci și mulțumirea de a constata că sîntem „în formă”, că musculatura minții funcționează cu randament.

De o natură superioară se relevă plăcerea produsă de lectura și interpretarea mării literaturi. Ea ne angajează inteligența, senzualitatea, sentimentele și pasiunile, într-un cuvînt, întreaga ființă. Comparabilă cu un joc, interpretarea nu comportă, propriu vorbind, reguli rigide, ci practici și modalități procedurale destul de maleabile spre a fi mereu remodelate în funcție de detaliile situației. Inițiativa interpretului, chiar în cazul unor analogii, e mult mai solicitată decît a jucătorului, de vreme ce schimbarea regulii, de neconceput într-un joc, devine posibilă într-o interpretare. Florin Manolescu afirmă în această privință: „Tipic

pentru jocurile literare este faptul că toate mutările pe care le face cititorul sînt revocabile, el putînd să aleagă între mai multe strategii și să revină la mutări inițial ignorate, dar pe care textul i le ține la dispoziție chiar și după ce prima lectură s-a încheiat" (F. Manolescu, p. 265).

Relectura pe care interpretul o face textului și care se află la baza muncii sale poate genera plăcerea intelectuală a jocului de ipoteze (presupuneri verificabile și euristice), cu atît mai stimulatîv pentru așîtarea fanteziei, cu cît stratagemele folosite sînt mai pușin așteptate și mai ingenioase. Dacă nu e complet blazat și nu și-a pierdut nici prospețimea comprehensiunii, nici aptitudinea de a înțelege ficțiunea în propria ei logică, dacă o tratează „ca și cum” (*als ob*), după celebra expresie popularizată de Vaihinger, interpretul se poate bucura de o trăire spectaculară, în care să uite de grijile și necazurile cotidianului. Uneori pot surveni și momente de identificare cu personaje sau situații de intens dramatism, așa cum i se întîmplă și cititorului profan.

Totuși, ceea ce-l caracterizează pe interpret e că el ia parte la joc, dar, în același timp, este și arbitru, și antrenor. În alte cuvinte, că alternează perspectiva „aproapelui”, specifică cititorului de rînd, cu perspectiva „departelui”, proprie criticului. El este interesat și încearcă să evalueze procedeele folosite de autor, modul său de a-și fabrica universul imaginar. Îi studiază limbajul, metaforele predilecte, felul de a-și articula secvențele, de a face trimiteri intertextuale, tehnicile omisiunii (foarte frecvente la moderni), punerile în abis, hibridizarea genurilor (spre exemplu, a ficțiunii cu autobiografia ori eseul) etc. Pare evident că toate aceste cercetări și descoperiri nu se subsumează „doar” categoriei ludicului. Plăcerea creației critice e indisolubil împletită cu un efort investigativ, care costă osteneală și risipă de energie.

A considera că interpretarea, ca recitare, e comandată în toate cazurile de ludic e o naivitate. A-l citi pe Heidegger nu e o joacă, nici a te confrunta cu *Finnegan's Wake*. De multe ori lectura își încearcă puterile cu texte dificile, iar relectura, chiar dacă – ceea ce nu e sigur – reușește să le sporească în oarecare măsură lizibilitatea, o face cu caznă și „sudoarea frunții”, în speranța recompensei aduse cititorului răbdător și devotat. Definiția lecturii propusă de Barthes: „Muncă din care s-a evaporat orice urmă de osteneală” (Călinescu, p. 159) mi se pare frivolă. Ea corespunde răsfoirii ziarelor și vizionării telenovelelor, nu însă cărților de filozofie, știință, romanelor de factură simbolică, dispunînd

de structuri de profunzime, ca să nu mai vorbesc de textele experimentale ori cele de avangardă. Interpretarea nu se limitează la joc, deși uneori îl întâlnește și o bucată de drum se bucură de compania sa.

„Explicarea” și „explicația”

Am văzut înainte că una dintre sarcinile centrale ale interpretării este să „explice”. Dar ce înseamnă „a explica”? Termenul vine din latinescul *explicare* (compus din „ex” și *plicare* = „a plia”), tradus prin „a deplia, a face vizibil ceea ce era ascuns, disimulat”. În sensul larg al termenului, „a explica” înseamnă „a face cunoscut, a face inteligibil, a face clar”. Până la un punct e vorba așadar de un sinonim al lui „a înțelege”; totuși, termenul desfășoară alte latențe. „Când se referă la un produs cultural, explicația îi aduce la lumină structura subiacentă, îi degajează implicitul și presuposițiile (un text, o operă, un mit etc.) în vederea determinării semnificației: scopul ei constă, în acest caz, în comprehensiunea obiectului studiat.” (*Pratique de la Philosophie*, p. 126)

În sensul strict (specific) al cuvântului, a explica înseamnă însă „a găsi cauza unui fenomen, a-i descoperi rațiunea, motivația, justificarea”. A explica presupune deci două sensuri: „ce se întâmplă, care e starea de lucruri” (comprehensiunea) și „de ce se întâmplă așa, din ce cauză, în ce scop” (explicația propriu-zisă, determinarea cauzală ori finalistă). De exemplu: X a scris o carte; mă interesează mai întâi „ce cuprinde, ce sens are, ce spune”, apoi „din ce motive a făcut-o, ce anume a determinat-o”. E evident că întrebările pot fi puse separat, dar adesea ele se asociază. În științele naturii, ceea ce importă este explicația (în sensul strict al cuvântului): savantul nu e interesat să înțeleagă natura intimă a gravitației (răspunsul la întrebarea: de ce se atrag corpurile?), ci să stabilească „legea”, deci corelația constantă dintre anumiți parametri (care răspunde întrebării: cum se petrec lucrurile?). În științele umane, cheștiunea centrală (dar nu exclusivă) este a înțelegerii sensului, așadar, comprehensiunea. Interpretarea este, deopotrivă, și explicație, în accepție largă, de comprehensiune, și explicare, în accepție restrinsă, de determinare a cauzelor, ori încă – după cum vom vedea – combinarea celor două demersuri, pe care o pledează convingător Paul Ricœur.

Sensul ca „flux semantic” și „negociere”

Ce rezultă la capătul interpretării unui enunț sau a unei suite coerente de enunțuri? Evident, o înțelegere mai clară, mai bogată, mai complexă etc. a sensului enunțului sau a textului respectiv. Dar ce este sensul? M-am oprit asupra chestiunii în ITL, distingînd între doi termeni apropiați, pe care unii îi intervertesc tocmai din această cauză: *sens* și *semnificație*. Am adoptat pentru „semnificație” definiția de „valoare semantică a cuvîntului ori propoziției, independent de context, identică sieși în diversele ocurențe”, iar pentru „sens” explicația de „act de limbaj ilocutoriu pe care vorbitorul pretinde să-l realizeze cu ajutorul enunțării” (Ducrot, p. 21) sau, mai simplu, „ceea ce locutorii vor să spună prin intermediul enunțărilor lor” (Searle, b, p. 194).

În accepția atestată de dicționar, semnificația constă în desprinderea trăsăturilor caracteristice obiectului vizat („referentul”) în funcție de două criterii: clasa de apartenență și diferența specifică, deci în raport cu ceea ce-l leagă și, în același timp, îl individualizează într-un ansamblu de obiecte similare. Însă conținutul semantic al unui cuvînt folosit într-o propoziție nu se deduce pur și simplu din semnificația sa canonică, deși aceasta îl explică și, pînă la un punct, îl preliminară. Ce înseamnă „exact” cuvîntul depinde de rolul pe care-l joacă în lanțul verbal, de vecinătăți, de situație și, bineînțeles, de gramatică. În procesul comunicării, semnificația servește ca suport al negocierii dintre locutori. Altfel spus, cu o metaforă care i-ar fi fost pe plac lui E. Goffman, sensul devine în cazul enunțului „o punere în scenă a referinței”. Cît privește sensul unei fraze sau al unui text, l-aș defini ca o „aproximare tatonantă și procesuală a centrului (centrelor) de control semantic”. Principiul este că enunțul spune „ceea ce receptorii săi estimează (pe drept sau pe nedrept, în mod sincer sau prefăcut, de bună sau de rea-credință) a fi pretenția și intenția semantico-pragmatică a locutorului” (Kerbrat-Orecchioni, b, p. 339).

Ideea esențială a acestor considerații este că sensul nu trebuie imobilizat, că nu constituie o entitate rigidă, așa cum multă vreme s-a crezut. Cînd doi oameni comunică între ei, nu-și transmit unul celuilalt sensuri, ci semnale, pe care le traduc, datorită priceperii comune locutorilor de a le decodifica și a le interpreta, atribuindu-le semnificațiile cerute imperativ de situația dată. O sursă a rătăcirilor filozofice – spunea

Wittgenstein – constă în aceea că „un substantiv (ca acela de sens) ne face să căutăm un lucru care să-i corespundă” (Wittgenstein, a, p. 21). Însă sensul nu este un lucru, ci un continuum într-o permanentă derulare, un flux semantic care gravitează (de obicei) în jurul unui centru unificator (iar „asta” ne permite să-l conceptualizăm). Mai simplu și mai pregnant exprimat, sensul e ceea ce „survine”, ce ni se „întîmplă” pe parcursul unei conversații sau al unei lecturi. Ca atare, înțelegerea constă în a „adulmeca” ceea ce spun explicit, dar și ceea ce implică un enunț sau mai multe, într-un efort constant de a „converti” mesajul respectiv în termeni adecvați situației, la un nivel sintetic și fidel.

Sensul e considerat, pe drept cuvînt, de Ion Manolescu, în recenta lui carte *Videologia*, drept o „mărimă fluctuantă”, variind teoretic între un minim și un maxim. Dacă ar funcționa doar valorile maxime n-am putea să ne înțelegem cu ceilalți, nici să acționăm împreună. Dacă ar funcționa doar valorile minime, n-ar mai exista subînțelesuri și ambiguități, iar un text literar ar fi tot atît de plicticos ca unul de chimie. În cotidianul comun, fluctuațiile se situează însă pe trepte intermediare, ceea ce ne permite *in situ* să aproximăm suficient sensul, așadar intenția locutorului, spre a putea comunica (I. Manolescu, p. 22-23).

Potrivit concepției lui Charles Sanders Peirce, sensul desemnează cel de-al treilea element din triada: semn-obiect-interpretant. De exemplu, cuvîntului „scaun”, format din cinci litere, îi corespunde obiectul „scaun”, iar acestuia semnificatul („mobilă, cu sau fără spătar, pe care poate ședea o persoană”). Interpretantul e deci sensul, definiția obiectului în acord cu codul lingvistic curent, cu o unitate culturală. Orice interpretant e posibil să aibă unul sau mai mulți echivalenți substituibili, cu care se află într-o relație paradigmatică (Ducrot, Schaeffer, p. 141). Sinonimia e însă, cel mai adesea, parțială (supărare = necaz = mîhnire = întristare = amărăciune etc.), ori situată în registre diferite ale limbii (apă = H_2O), ori diferită în plan stilistic (Est = Răsărit). În mod riguros se poate afirma că nu există sinonime perfecte, însă în vorbirea de toate zilele, ca și în practica traducerilor sau a parafraselor sîntem constrinși să acceptăm formule concesive. De fapt, posibilitatea de a exprima denumirea unui lucru prin alte cuvinte, adică problema numită de R. Jakobson a „echivalenței în diferență”, constituie, după marele lingvist, „problema cardinală a limbajului și principalul obiect al lingvisticii” (Jakobson, p. 80).

La G. Frege, celălalt mare precursor al lingvisticii moderne, relația triadică devine: semn-sens (*Sinn*)-referent (*Bedeutung*, denotație). În schimb, Saussure, în faimoasa sa distincție semnificant-semnificat, face economie de referent (implicat în semnificat), ceea ce accentuează caracterul mai formalizat al sistemului său. Cineva a propus recent ca triada lui Peirce și Frege să fie înlocuită cu un patruleter: semn-obiect-interpret 1-interpret 2, pentru a sublinia caracterul intersubiectiv al semnificației. Wolker Percy o definește în felul următor: „Actul de conștiință constând în a face intențional astfel încât un obiect să fie ceea ce este pentru ambii interlocutori sub auspiciile unui simbol” (Edelman, p. 378).

O observație interesantă asupra conceptului de „sens” o face Stephen C. Levinson, autorul unui manual clasic de pragmatică, deși, în opinia mea, ea nu duce la schimbări semnificative în practica cercetării. Levinson pretinde că noțiunea de „sens” generalizează sub o etichetă comună o serie de modalități distincte, corespunzând diverselor configurații lingvistice din care o inferăm în mod obișnuit. Deoarece fiecare inferență își are statutul propriu, el deosebește nu mai puțin de șapte tipuri de sens: „condiții de adevăr” (în cazul propozițiilor asertive), implicații convenționale, presupoziii, condiții de reușită (*felicity*) proprii actelor de vorbire, implicații conversaționale generalizate, implicații conversaționale particularizate, inferențe bazate pe structuri conversaționale (Levinson, p. 14). Deosebirile preconizate de Levinson dau o idee asupra complexității noțiunii de sens, fără a fi însă suficient de relevante ca s-o scoată din uz.

De fapt, esențial e că sensul derivă din „jocurile de limbaj pe care le îngăduie cuvântul” (Ducrot, Schaeffer, p. 160), că el nu epuizează niciodată conținutul semnului de care e „reprezentat”, că e totdeauna disponibil, deschis, negociabil, sensibil la contexte și injoncțiuni. Citindu-l pe Hans Lipps, Gadamer amintește undeva că orice cuvânt sau expresie lingvistică aduc cu sine „un cerc al inexprimatului” sau o „infinitețe a nespusului” (Gadamer, a, p. 424-425). Nespusul, rezervă latentă a semnificării, scoate la iveală, în condiții de solicitare și competență lectorală, surplusuri de sens, nuanțe și conotații pe care-și întemeiază bună parte a efectelor poeziei și filozofiei. Marile probleme ale interpretării rezidă tocmai în dificultatea de a exploata acest domeniu fără hotare al exuberanței imaginative, unde limbajul renunță la sau lasă pe

planul al doilea intențiile de comunicare, investindu-se în expresivitate, în producerea de sensuri adiționale, neașteptate, fascinante, care nu ascultă de reguli și nu induc modalități certe de înțelegere.

Resursele cognitive ale interpretării

În năzuința ei de a identifica, de a manipula și a gestiona sens, interpretarea operează convocând două tipuri majore de activitate cognitivă, inerente ființei umane: „comprehensiunea” și „explicarea”. Alături de cele două activități (factori) acționează și a treia – „substituția” – legată de caracterul specific limbajului, sistem mediator al raporturilor cu realitatea; ea este deci lipsită de o fundamentare ontologică și, de aceea, își definește relațional componența semantică.

Substituția, cu care voi și începe descrierea rolurilor și atribuțiilor celor trei activități, constă în faptul că semnificația niciunui cuvânt nu poate fi clarificată izolat, ci – cum au arătat Peirce și Saussure – doar ca valoare a sistemului, altfel spus, că orice cuvânt se explică prin alte cuvinte, care se explică prin alte cuvinte, care se explică prin alte cuvinte ș.a.m.d., într-o circularitate fără sfârșit. Având în vedere că relația care asociază un semnificant de un semnificat (S/s) e arbitrară (dovadă că același obiect primește denumiri diferite în limbi diferite), singura posibilitate de a ști ce înseamnă un anumit termen e să-i căutăm un echivalent (sinonim) sau să-l explicăm printr-o parafrază. Așa procedează dicționarele. De pildă, cuvântul „scrisoare” e elucidat prin lanțul sinonimic: epistolă, misivă, mesaj, e-mail, corespondență etc. și prin definiția (parafrastică): „scriere adresată cuiva pentru a-i face o comunicare, transmisă cu poșta sau cu poșta electronică”.

„Echivalența în diferență”, de care vorbea Jakobson, nu ne apare satisfăcător rezolvată în exemplul de mai sus. Riguros vorbind, din cauză că nicio denumire nu-și poate individualiza obiectul (ceea ce am numit în ITL „schematism”) și pentru că orice concept e produs prin eliminarea unor trăsături inesențiale, dar capabile să particularizeze, nu există sinonime perfecte. Vorbirea curentă – și nu numai ea – se mulțumește însă cu aproximații.

Substituția nu e oricând posibilă, nici dezirabilă. Spre pildă, extrapolarea de la cuvânt la propoziție și de la propoziție la text e uneori ilegală, iar deplasarea dinspre polul R către polul AR relativizează în

orice caz găsirea de echivalențe, din cauza înmulțirii conexiunilor suprasegmentale și a relaxării constrîngerilor tematice și semantice. Pe de altă parte, interpretarea vizează adesea, dincolo de sensul prim sau secund, sensuri suplimentare, care se construiesc printr-o modificare de paradigmă. Rămîn însă cazurile în care principiul substituirii funcționează; aici, a înțelege textul T înseamnă a enunța un discurs T', care să-i restituie semnificația prin alte cuvinte.

O explicitare a deplasării sensului, prin înlocuire, de la semn la semn, a propus Peirce, așa cum am arătat puțin înainte. Potrivit lui Peirce, relația de semnificare presupune trei termeni: obiectul, un semn (*representamen*) și „interpretantul” (care, într-un înțeles mai larg, e sensul, iar într-un înțeles mai restrîns, raportul paradigmatic care-l asociază altui semn aparținînd aceleiași serii). Interpretantul 2 e echivalent, dar nu identic cu interpretantul 1, interpretantul 3 e, la rîndu-i, echivalent, dar nu identic cu interpretantul 2 ș.a.m.d. Deplasarea de la interpretant la interpretant comportă noi și noi contexte care produc denotații suplimentare.

Teoria „semiozei” lui Peirce a fost utilizată de Derrida, în sprijinul ideii „îndecidabilității sensului”, a tezei că nu există un „semnificat transcendent”, univoc, care să poată fi cumva imobilizat, că nu avem a face decît cu fenomene de „diferență-diferanță” care fac din orice text un spațiu de „joc liber”, incontrollabil, aflat în perpetuă derivă. (Distincția introdusă de Derrida se bazează pe dublul înțeles al verbului *différer*: a fi diferit și a amîna, de unde *différence* – cu „e” – și *différance* – termen creat ad-hoc, cu „a”.) Dar dacă pentru Peirce există efectiv o semioză înfinită, iar cunoașterea noastră rămîne nedeterminată, el introduce totuși un corectiv important, în totală opoziție cu optica deconstructivistă. E vorba anume de un așa-zis „interpretant logic, veritabil și final” care fixează sensul, nu în ordinea limbajului sau a textualității, ci în ordinea praxis-ului. Acest „interpretant final” este „obișnuința”, „ceva care, aici și acum, într-un moment determinat, furnizează sens, chiar dacă acesta nu va fi imun la schimbări viitoare” (Madison, p. 113). „Formarea obișnuinței ca dispoziție spre acțiune oprește (cel puțin provizoriu) procesul fără sfîrșit al interpretării” – scrie Eco, care adaugă că forța obișnuinței vine din faptul că este garantată intersubiectiv de comunitatea experților (Eco, d, p. 384).

Ajung acum la conceptele de „explicare” și „comprehensiune”, care ilustrează, fiecare în parte și, îndeosebi, împreună, modalitățile de a fi ale interpretării. Prima observație e că voi uza de ele într-o accepție diferită de cea tradițională, de proveniență diltheyiană. După cum se știe, cele două noțiuni au fost puse în cuptu de Wilhelm Dilthey, spre sfârșitul secolului al XIX-lea, în încercarea de a da o bază specifică și obiectivă cunoașterii cu care operează științele naturii și științele spiritului. Scopul celor dintii ar fi acela de a „explica” fenomenele naturii, pe cînd cele din urmă ar urmări să „înțeleagă” viața omenească, în complexitatea formelor sale de manifestare.

La Dilthey, accentul cade pe *Verstehen* (înțelegere, mai precis, comprehensiune) din cauză că termenul *Erklären* (explicație) se bucura în epoca sa de recunoaștere unanimă. Mai mult, o serie de cercetători umaniști, sub influența conjuncturii de ansamblu a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, puternic impresionați de succesele reputate în științele exacte și tehnologie, se sileau să le importe metodele în propriul domeniu de activitate. Voind să reacționeze, de fapt, împotriva acestei atmosfere de pozitivism contagios, să protesteze contra a ceea ce-i părea a fi un raționalism sterilizant, Dilthey intra totuși în jocul vremii, încercînd să facă din conceptul de „comprehensiune” un „pandant” al conceptului de *Erklären*, tot atît de legitim și de „științific” în zona lui specifică. Exista la el – după cum remarcă Richard E. Palmer – o filozofie romantică a vieții, fascinată de imediatitate și totalitate, ca la Rousseau, Herder și Fichte, dar, nu mai puțin, voința de a fonda o hermeneutică, întemeiată pe metodă (decî pe un sistem de reguli independent de persoana utilizatorului), care să propună o „cunoaștere obiectivă validă” (Palmer, p. 106).

Comprehensiunea, în viziunea lui Dilthey, se referă doar la situațiile în care spiritul sesizează spirit, excluzînd operațiile cognitive care au ca obiect, de pildă, demonstrațiile matematice sau raționamentele întîlnite în științele naturii. Preocuparea centrală o constituie identificarea subiectivității Celuilalt, așa cum ea se exprimă, sub o formă obiectivată, în „concepte, judecăți, complexe intelectuale mai largi” sau în „acțiuni” sau, în fine, în „expresiile trăirii” (*Erlebnisausdrücke*) consemnate de operele de artă clasice, unde adevărul trăirii „fix, vizibil și imuabil” apare limpede și poate fi cel mai bine studiat în chip metodic (Mueller-Vollmer, p. 153-154). La baza acestui proces de descifrare se află un

mimesis psihic, cu care am fi înzestrați în mod natural și care ne permite să ne punem imaginar în locul Altuia și să-i intuim reacțiile tipice: pentru că știm, din proprie experiență, ce înseamnă teama, gelozia sau căința, ni le putem reprezenta în chip adecvat. Comprehensiunea mijlocește, așadar, o transpunere prereflexivă a spiritului unei persoane în alta, accesarea la specificitatea individuală și la laturile neconceptuale ale realității.

Concepția lui Dilthey privind deosebirea de statut ontologic dintre științele umane și științele naturii e azi depășită. Mulți autori, printre care Richard Rorty, nu numai că refuză să le antagonizeze, ci consideră că aparțin în esență aceleiași paradigme. Ei argumentează că, în abordarea obiectului, alți științele naturii, cit și cele umane sînt deopotrivă predeterminate de modele interpretative de tip cultural și istoric și se comportă, egal, ca „ficțiuni operatorii” ori ca „proiecții simbolice”. Cele două categorii de științe (două, potrivit unei clasificări „clasice”, actualmente destul de erodată) n-ar fi decît „instituții sociale”, cu funcții specializate. „Biologul și criticul literar uzează de aceleași operații fundamentale de interpretare și validare, însă au în vedere lucruri diferite.” (Armstrong, p. 66)

Dar chiar și cei ce nu merg pînă la a atribui științelor naturii și celor umane o bază epistemologică unitară admit că între comprehensiune și explicare există o relație de complementaritate, un dialog permanent. Încă Max Weber convoca ambii termeni în definiția dată sociologiei în *Wirtschaft und Gesellschaft*, opera sa fundamentală sub raport metodologic: „Numim sociologie (în sensul în care convenim aici asupra acestui termen, utilizat cu multe echivocuri) o știință care-și propune să înțeleagă interpretativ activitatea socială și prin asta să-i explice cauzal desfășurarea și efectele” (Weber, b, p. 4). În aceeași carte, din dorința de a-și nuanța gîndirea și a evita categorisirea rigide, Weber se folosea de sintagmele, mai mult decît elocvente, de *verstehende Erklärung* (explicare comprehensivă) și *erklärendes Verstehen* (comprehensiune explicativă).

Printre gînditorii contemporani, Paul Ricœur e cel care a insistat asupra faptului că „explicația și comprehensiunea nu constituie polii unui raport de excluziune, ci momentele relative ale unui proces complex care ar putea fi numit interpretare” (Ricœur, d, p. 134). În altă parte, el arăta că explicarea, privită ca „știință a validării”, și comprehensiunea, echivalată cu „geniul conjecturii”, se presupun reciproc, într-o dialectică de elucidare,

nu a autorului, ci a „lumilor propuse pe care le deschid referințele textului” (*ibidem*, p. 171, 177). Pe aceeași linie se situează considerațiile lui Edgar Morin din remarcabila sa carte *La méthode* (vol. III, 1986). Aici cele două concepte sînt reciclate într-o perspectivă antropologică. Ele devin tipuri de cunoaștere ireductibile, de care ne servim, deopotrivă, în cîmpul teoriei și pe terenul praxis-ului cotidian, din nevoia de a ne reprezenta lumea și a aborda indivizii ca subiecți, dar și din necesitatea, nu mai puțin presantă, de a opera cu obiecte și înălțări cauzale.

Preiau de la Morin principalele repere ale descrierii statutului și funcționării celor două concepte, cu adaptări dictate de problematica specială pe care o am în vedere. O precizare importantă este că, în opinia mea, termenul de comprehensiune nu coincide cu cel de înțelegere, așa cum l-am definit în primul capitol al acestei cărți; cel din urmă constituie doar o latură a celui de-al doilea, cea legată de intuiție, de procesele infra-logice și de cele ana-logice. De-aici și reticența de a mă folosi de cuvîntul „comprehensiune” ca de un sinonim al celui de „înțelegere”, deși în limbajul curent, uneori și în lucrări specializate, echivalența pare a fi acceptată fără probleme.

Comprehensiunea, în sensul propriu al cuvîntului, îmi pare că vizează, în primul rînd, cunoașterea analogiilor, dar și a ceea ce putem sesiza dintr-odată, într-o intuiție sintetică a obiectului sau fenomenului (perceptat ori numai gîndit). În al doilea rînd, ea se referă la orice situație umană, implicînd subiectivitate și afectivitate, atitudini și intenții.

Comprehensiunea operează spontan, nonsecvențial, euristic, și nu algoritmic; se orientează către globalitate, ansamblu, întregul orizont al problemei, nu către componentele sale parțiale; inducțiile ei nu se înălțuiesc silogistic, ci par a funcționa subteran, explodînd dintr-odată într-o bruscă iluminare. Acționează fulgerător printr-un mecanism de proiecție (a sinelui asupra celui alt) și identificare (a celui alt la sine). Prin acest mecanism rămînem noi înșine, participînd totuși, cu mare intensitate, la viața altuia, așa cum ni se întîmplă cînd împărtășim durerea unui prieten sau cînd, pentru o scurtă perioadă, părem a ne contopi cu eroul din filmul pe care-l vedem. Datorită intimei asocieri cu latura irațională a psihicului nostru, cu sentimentele, imaginația, inventivitatea, comprehensiunea constituie unul dintre principalele instrumente de explorare ale artei și literaturii. Însă validitatea ei nu trebuie limitată – observă cu îndreptățire Morin – la modul privat al relațiilor intersubiective,

sub cuvînt că ar constitui o modalitate prerațională și preștiințifică a cunoașterii. Ea poate și trebuie să se implice în toate strategiile cunoașterii care au ca obiect individul sau societatea, întrucît pretutindeni e vorba de intenții, motivații, finalități.

În același timp însă e necesar să-i precizăm limitele. Comprehensiunea nu este adecvată explorării universului fizic. Pe de altă parte, mecanica analogiei e seducătoare, de multe ori fecundă, dar riscantă fiindcă supralicitarea similitudinilor e amenințată de derive grave, iar excesul fenomenelor de proiecție-identificare, în lipsa unui control rațional, poate duce lesne la aberații. De fapt, pentru a-și împlini rolul productiv, comprehensiunea are nevoie de concursul „explicării”.

Explicarea constă nu doar în a face mai inteligibil un lucru, ci și în a descoperi originea unor fenomene, motivele unor acțiuni, dependența de anumite modele. Are în vedere exteriorități și cauze, nu interiorități și intenții. Situează obiectul în spațiul său generativ, spre a-i argumenta producerea ori desfășurarea. Se servește, pe cît posibil, de un metalimbaj descriptiv și tinde să propună aserțiuni riguroase, a căror validitate să fie testabilă. Spre deosebire de comprehensiune, care acționează în spațiul analogiei, explicarea e legată de raționalitate; cea dintîi procedează prin transferuri identificatorii, cea de-a doua – prin pertinenta logico-empirică a dovezilor aduse. Explicarea este, prin excelență, o cunoaștere obiectivă, analitică, metodică, adecvată mai ales științelor naturii. Ea funcționează și în științele umane, însă într-un mod specific. Esențial e că a explica un fenomen natural înseamnă a-i afla cauzele, a explica un comportament ori o decizie înseamnă a-i arăta motivele (rajiunile); explicarea operează în lumea fizică determinist, în lumea umană – teleologic (Morin, a, p. 143-150).

De fapt, fiecare operație intelectuală pune la contribuție cei trei factori în grade diferite, uneori, mai rar, îi solicită separat, alteori – și aceasta e situația tipică – îi conjugă, făcîndu-i să interacționeze. Lectura poeziei accennuează laturile intuitive, analogice, subiective ale interogației și desfătării, în schimb, citirea unui memoriu științific apelează îndeosebi la raționamente, metode, analize comparative. Dar și în cazul textului poetic are loc un recurs constant la inducții și conceptualizări, după cum abordarea manualului ori articolului de specialitate presupune receptivitate față de calitatea expresiei și modurile exemplificării.

Chiar și în acele împrejurări în care s-ar părea că una din cele trei componente funcționează independent, o privire mai atentă arată că lucrurile stau altfel. De exemplu, traducerea dintr-o limbă străină nu se reduce la o simplă operație de substituție, de vreme ce, în căutarea echivalențelor textului original, traducătorului îi e necesară o pătrundere fină (comprehensivă) în țesătura sensului, spre a selecta nu doar denotații la vedere, ci și conotații care-i dau culoarea, timbrul și atmosfera. Exegeza presupune alăt comprhensiune, cit și explicare, dar uzează și de substituție, cînd, de exemplu, citează rezumativ comentarii de autoritate. Conjectura cîntărește logic alternativele, dar, în egală măsură, depinde și de o intuiție, irațională în esență, a soluției optime.

Raporturile complementare dintre comprhensiune și explicare sînt desigur cele mai evidente. Limbajul însuși ne apare, deopotrivă, ca metaforic (analogic), deci potențial comprhensiv, dar și ca propozițional (logic), deci potențial explicativ (Morin, a, p. 151). În istoriografie, interogăm intențiile (motivațiile) actorilor implicați în declanșarea marilor evenimente, însă, în același timp, studiem condiționările de ordin economic, politic, cultural etc. care fixează cadrul opțiunilor posibile într-un moment determinat. Științe umane ca psihologia și sociologia se servesc, în funcție de situație, de demersuri comprhensive (introspecție, finalități, valori), ca și de demersuri explicative (experimente, statistici, tipologii, testări). Mai nicăieri în cîmpul științelor umane nu ne putem restrînge la cercetarea stărilor intropatice (atitudini, sentimente, stări umorale, explorări ale subiectivității), mai peste tot sîntem constrînși să dăm atenție și laturilor obiective (norme, mecanisme de reglaj, determinări, structuri).

Știm bine că, în interpretarea literaturii, strategiile pronunțat explicative, de tipul analizei pozitivistice de text (cu accentul pe preliminarile istorico-literare și reducerea conjecturii la stereotipuri de conținut) ori de tipul structuralismului (cu jocul său de relații și echivalențe), nu pot avea succes în mod izolat (fără a cherna în ajutor demersuri comprhensive), deoarece ignoră ceea ce dă preț marilor opere de ficțiune, în speță, sensul simbolic, bogăția elementelor de culoare, sensibilitate, agilitate verbală. Dar nici comprhensiunea singură nu reușește să producă rezultate mulțumitoare, dacă n-ar fi decît pentru că, spre a identifica singularitatea unei creații și spre a-i dovedi calitatea performantă, e necesar s-o comparăm cu altele, deci să uzăm de categorii conceptuale și scări canonice, determinate extrinsec.

Probabil că cel mai convingător impuls spre o complicitate între comprehensiune și explicare îl constituie dificultatea fiecăreia de a exista în mod independent. Pentru a se înțelege pe sine și a se proteja de riscul unor manifestări delirante, comprehensiunea trebuie să-și accepte examinarea ca obiect, recurgînd, ca atare, la mecanisme explicative (computația cerebrală, autoreglarea sistemică, paralelismul psiho-fiziologic, examenul din afară etc.). Explicarea, la rîndul ei, nu se poate explica ea însăși, fără ca o conștiință să-i postuleze rostul și limitele. Ambele se află într-o relație dialogică, de colaborare uneori, de concurență alteori, dar totdeauna de implicare reciprocă.

Comprehensiunea. Explicarea în sens larg

În intenția de a adînci modul de operare a interpretării comprehensive și a celei explicative, mă voi ocupa, în primul rînd, de problematica specific hermeneutică a înțelegerii sensului, pornind de la modelul prototipic al elucidării unui text. Există, din acest punct de vedere, patru situații caracteristice :

1. A clarifica ceea ce textul „spune” în chip explicit, construind sensul manifest, de „suprafață”, exprimat în literalitatea sa. În această variantă, condiționată, în principal, de natura „referențială” a textului (didactic, informativ etc.), interpretarea se află foarte aproape de lectura propriu-zisă, deci de ceea ce am numit „înțelegerea primară”. (Ieșirea din automatism se petrece, așa cum am arătat, la apariția unei dificultăți ; atunci e declanșat un act interpretativ în vederea rezolvării problemei, spre exemplu explicarea unui cuvînt necunoscut cu ajutorul dicționarului ; apoi, lectura se reia la nivelul și în ritmul anterior.)

2. A afla ceea ce textul „vrea” să spună, în alte cuvinte, a repera un sens (sau sensuri) situat(e) la un nivel mai profund ; acesta (acestea) poate (pot) să adîncească semnificația primă, de suprafață, ancorînd-o în simbolic (cazul metaforei, al operelor cu dublu sens), sau s-o conteste (cazul textelor ironice, parodice). „Simbolul, mitul, visul, arta, morala se înscriu – afirmă Paul Ricœur – într-un domeniu al semnificațiilor complexe unde un alt sens se dă și totodată se ascunde într-un sens imediat.” (Ricœur, a, p. 16-17) În cazul literaturii, unii cercetători (E.T. Hirsch, P. Juhl etc.) fac să coincidă sensul de adîncime cu intenția

autorului. Alți cercetători (Umberto Eco) consideră că intenția autorului nu e nici relevantă (întrucât o operă reușită depășește mai totdeauna proiectul inițial), nici posibil de dezvăluit (întrucât se bazează pe prezenții neverificabile); ei propun să se aibă în vedere „intenționalitatea textuală”, dedusă din rețeaua constrîngerilor sintactico-semantică, independent de intențiile autorului empiric, ceea ce Eco numește *intentio operis* (Eco, d, p. 41). Ricœur pare a se alia poziției lui Eco: „Semantica profundă a textului nu este ce a vrut să spună autorul, ci lucrul despre care vorbește textul, anume referințele sale neostensive” (Ricœur, d, p. 177). Oricum, ideea care primează în efortul de a descoperi potențialități pe care o primă lectură sau o lectură de suprafață nu le pun în evidență este că textele literare sînt, deopotrivă, „subdeterminate” (fiindcă lasă multe lucruri nespuse) și „supradeterminate” (fiindcă multiplică, prin diverse procedee de simbolizare, semnificația cuvintelor, propozițiilor, frazelor). Lectura alegorică a Bibliei, exersată secole de-a rîndul, oferă un exemplu convingător în această direcție.

3. A găsi ceea ce textul „poate” spune, fără a-i depăși coerența globală, a deschide lectura spre anumite sensuri suplimentare, sugerate sau posibile, însă în limita coordonatelor sale. Nu mai e vorba de a pune în evidență un al doilea sens care să se adauge celui dintîi sau un al treilea care să se adauge celui de-al doilea, ci de a face față unui „surplus de sens”, unui joc de ipostaze și de simulacre, care reclamă o multiplicare a „tipurilor” de interpretare (Descombes, a, p. 251). O serie de texte moderne (Kafka, Joyce, Borges) se pretează acestui mod de interpretare, în care primează ambiguitatea și polivalența. Însă de-aici nu trebuie trasă concluzia că textele clasice, fie ele oricît de transparente și de accesibile, ar fi imune căutării de sensuri suplimentare. Derrida și-a ilustrat strategia deconstrucției, constînd în demontarea forțelor conflictuale ale semnificației ce acționează în interiorul textului și aducerea în prim-plan a laturilor sale marginalizate, pe un exemplu din Jean-Jacques Rousseau.

4. A inventa sensuri conexe, cu mare libertate asociativă. În această ipostază, receptorul se servește de text ca de un pretext, ignorîndu-i datele obiective, promovînd o lectură capricioasă, subiectivă, de uz personal (suprainterpretarea). Într-o formulare amuzantă și paradoxală, dar nu pe atît pe cît pare la prima vedere, textul devine „un picnic la

care autorul aduce cuvintele, iar cititorii sensul" (Eco, d, p. 59). Intrată în derivă, interpretarea nu se supune unor reguli și nu-și impune restricții; însă, în felul acesta, orice poate fi spus despre orice. Dacă e adevărat, așa cum susține Wayne Booth, că uneori e mai productiv să pui întrebările pe care textul nu le încurajează (Booth, b, p. 243), de obicei însă acest mod de lucru duce la aberații. Totuși, în practică, nici Derrida, nici Harold Bloom, care apără asemenea poziții, cel dintâi vorbind de „jocul liber” și „indecidabilitatea” sensului, cel de-al doilea de *misreading*, n-au propus analize guvernate de principiul că *anything goes*.

Trebuie observat că, în experiența cotidiană comunicativă, interpretarea are de obicei în vedere un singur sens ori, în cazurile de indirectitate, cel mult două: cel aparent și cel secund (adesea prezumat ca fiind „autentic”). Textele scrise, fiindcă se desprind de ambianța generativă și circulă recontextualizate în noi situații, mai ales cele literare, create anume într-o perspectivă de ambiguitate, sporesc posibilitățile semnificării. Opera literară se înscrie rareori în cadrul unei singure „izotopii” (= repetare în lungul lanțului sintagmatic a categoriilor semantice care asigură omogenitatea textului).

Explicarea în sens restrâns („propriu-zisă”)

A explica înseamnă în științele empirice a stabili cauza unui fapt, dependența necesară ori prezumtivă a unui fenomen de un principiu generator (o lege, o regularitate probabilă), corelația dintre o acțiune sau un comportament și intenția, starea mentală a unui agent. Chiar din această definiție provizorie se întrezărește complexitatea termenului și varietatea registrelor pe care le presupune tentativa de a-l elucida. Cum bine spune Jean Ladrière, explicării „i se cere să dizolve opacitatea faptului, care, luat în singularitatea sa, nu e decît o pură apariție în cîmpul general al experienței” (Ladrière, p. 116). Spre a-l scoate din izolare și a-i justifica prezența, procedura constă în a-l integra unui proces, în a-l constitui ca moment sau verigă (necesară ori plauzibilă) a unei desfășurări. În ultimă instanță, explicarea ne apare ca „reconstituire” imaginară a unei determinări sau condiționări, care ne trimite retrospectiv de la efect spre cauză și, deopotrivă, simetric și prospectiv, de la cauză spre efect. Parcurgerea traseului în ambele direcții, fără

blocaje, este un semn încurajator, însă o verificare autentică nu poate veni decît pe cale empirică.

Din punct de vedere practic, a da o explicație înseamnă, în cazul cel mai bun, să construiești un sistem deductiv, în care factorul sau agentul care explică (*explanans*) reprezintă premisele, iar ceea ce trebuie explicat (*explanandum*) reprezintă concluzia. *Explanans*-ul constă în enunțarea de legi (relații necesare între cauze și efecte ori generalizări nonaccidentale, valabile oriunde și oricînd, de tipul: „Toate ființele sînt muritoare”) sau formularea de regularități statistice (care nu sînt necesare și universale, ci doar probabile, avînd o acoperire parțială, de tipul: „Cei mai buni alergători de fond sînt africani”). Demersul punerii în chestiune e determinat de întrebarea: de ce? din ce cauză? (De ce a murit elefantul Bobo? De ce un etiopian a cîștigat cursa de 10.000 de metri la ultima Olimpiadă?).

În științele naturii, relația dintre „dat” și „factorul generator” poate fi determinată, în principiu, în mod riguros, deși nici pe acest teren certitudinea nu este lesne de atins. Fie, de exemplu, întrebarea: „De ce recolta de fructe de anul ăsta e atît de slabă?”. Răspunsul unor pomi-cultori: „Fiindcă a survenit un îngheț în perioada de înflorire a pomilor fructiferi” pare a fi susținut de opiniile a o serie de localnici. Totuși, el întîmpină opoziția celor care atrag atenția că „nu toți pomii înfloresc în același timp” (din cauza varietății speciilor și a răspîndirii pe mari suprafețe, inegale sub raport climatic) sau că, în unele cazuri, sînt utilizate specii aclimatizate, provenite din altoiuri care au produs mărirea rezistenței, sau că unii fermieri au reacționat la timp prin măsuri eficiente de prezervare etc.

Generalizările în științele umane sînt cu mult mai riscante. E oare adevărată propoziția: „Elevii cu cele mai mari note la bacalaureat sînt cei mai buni studenți”? Experiența arată că numeroși elevi cu medii mari la bacalaureat devin studenți mediocri. De ce? Presupunînd (ceea ce e departe de a fi cazul) că toate comisiile de examinare lucrează fără a fi influențate de considerente extrinsece (de exemplu: „Trebuie ridicate notele spre a nu-i defavoriza «pe ai noștri»!”), apar deosebiri flagrante de evaluare. Ele provin din aceea că multe comisii ierarhizează diferit criteriile (apreciază prioritar cunoștințele? sau originalitatea? sau ordinea și claritatea compunerii? etc.), că, în genere, orice barem e interpretabil, că, pînă la un punct, nota oricărui elev depinde de

nivelul performanței colective, că multor cadre didactice le lipsește o experiență exigentă a evaluărilor etc. De altă parte, unii elevi „se pierd” în situațiile de examen și dau maximum de randament în eforturile de lungă durată etc.

De fapt, în exemplul pe care-l discut, constatăm că atât în rindurile decidenților (profesori), cât și ale concurenților (elevi), explicația fenomenului pare a atîrna de comportamentul indivizilor agregați în cele două categorii. În „acest” caz, par a se confirma cuvintele lui Max Weber, ades citate, care declara într-o scrisoare din 1920 că dacă sociologia vrea realmente să termine „cu exercițiile pe bază de concepte colective”, „ea nu poate să plece decît de la acțiuni ale unuia, ale cîtorva sau ale numeroșilor indivizi separați – drept care e necesar să adopte metode strict «individualiste»” (*apud* Valade, p. 389). (Se pune însă întrebarea dacă sociologia are „totdeauna” interesul să „termine” cu „conceptele colective”, ceea ce, personal, nu cred; cazul menționat aparține, e drept, situațiilor în care abordarea „holistă” nu e rentabilă, ceea ce nu se întîmplă, de pildă, în cazul miturilor. De-aici și acordul cu ideea că „explicarea fenomenelor sociale ține... de un pluralism metodologic care se originează în diversele modalități de a le interoga” [Valade, p. 400].)

Ladrière distinge patru subdiviziuni ale explicării: prin subordonare, prin reducere, prin geneză și prin finalitate (Ladrière, p. 113-116). Explicarea de primul tip constă în a face din fenomenul-obiect o exemplificare a unei proprietăți generale, avînd forma unei legi sau a unui principiu. Legea manifestă o constrîngere imperativă, care devine condiție de posibilitate a fenomenului. Principiile sînt generalizări empirice, sintetizînd un mare număr de fapte, a căror validitate e extrapolată la toate componentele categoriei respective. Explicația prin reducere descrie fenomenul observabil drept rezultată a unor interacțiuni desfășurate la un nivel subiacent. Explicația genetică se prezintă drept una din cele mai uzuale. Ea își propune să arate că starea actuală a unui sistem e produsă de dezvoltarea unei faze anterioare, relativ elementare, printr-o suită de etape care pot fi, teoretic, reconstituite. Concatenarea temporală nu devine însă explicativă prin sine însăși: mai lipsește descrierea mecanismelor care asigură tranzițiile, ceea ce uneori nu e ușor de făcut. Explicația prin scop corespunde idealului aristotelic al științei, în măsura în care implică recurgerea la mijloace

indecvate spre a realiza „schema necesității ipotetice”. Apare aici o analogie cu munca tehnicianului, care-și anticipă ce are de făcut sub forma unui plan detaliat sau a unei machete, angajând apoi în acțiune mijloacele judecate drept cele mai apropiate. „Idea călăuzitoare” – spune Ladrière – e că „dacă arta imită natura, putem înțelege natura văzind cum procedează artistul, respectiv inginerul” (*idem*, p. 115).

Datorită complexității realului și mulțimii factorilor care, cel mai adesea, intervin în producerea fenomenului (faptului, acțiunii, evenimentului etc.), fără ca ponderea fiecăruia să poată fi convenabil analizată, explicația, îndeosebi în științele umane, are un caracter fragil. Totuși, gradele de plauzibilitate diferă. Maximum de certitudine posedă, în principiu, explicația de tip deductiv, care corespunde silogismului aristotelic al esenței. Ea reprezintă, în fapt, o „explicitare”, ajutându-ne să vedem în *explanandum* „exemplificarea” unui principiu sau a unei legi. Limita acestei proceduri stă – cum a subliniat Descartes – în aceea că nu ne spune nimic nou. Dar deducția rămâne oricum edificatoare, mai ales când legătura dintre premise și concluzie nu este imediat vizibilă.

Există însă și explicații pe bază inductivă, folosite pe scară largă în științele istorice. În cazul lor, validitatea e prejudiciată fie de numărul insuficient ori de calitatea inadecvată a datelor de plecare, fie de filozofia subiacentă a cercetătorului, care operează cu *parti-pris*-uri și judecăți de valoare nemotivate, fie de logica însăși a sistemului, care e, prin natura sa, failibilă, neputînd oferi decît supoziții. De altfel, problema e că datele observabile rămîn subdeterminate, întrucît există totdeauna mai multe posibilități de a le semnifica. De altă parte, „chiar cel mai simplu fapt istoric în aparență – constatarea că acest eveniment a avut loc – poate fi înscris într-o multiplicitate de contexte de referință, fiind astfel indefinit complexificat” (J. Revel, p. 56).

Din aceste motive, istoricul vremii noastre e conștient, de pildă, că succesiunea evenimentelor nu se clarifică „doar” dinspre trecut spre viitor, ci și dinspre viitor spre trecut, întrucît istoricul reconfigurează ceea ce s-a întîmplat potrivit criteriilor și unghiului său propriu de privire. Hannah Arendt descrie astfel determinarea „inversă” a travaliului istoric: „Nu numai că sensul real al oricărui eveniment transcende totdeauna «cauzele» care-i pot fi atribuite... ci, mai mult, trecutul însuși nu emerge decît cu ocazia evenimentului. Doar cînd ceva irevocabil s-a produs ne putem strădui să-i determinăm de-a-ndăratelea

istoria. Evenimentul își luminează propriul trecut, nu poate fi niciodată dedus. Când survine un eveniment destul de important pentru a-și lumina propriu-i trecut, apare istoria. Atunci îngrămădeala haotică a trecutului se schimbă într-o povestire, care poate fi narată fiindcă are un început și un sfârșit" (*idem*, p. 57).

Două forme ale explicației sînt astăzi cu deosebire cultivate : „modelul” și „povestirea”. Mă voi ocupa de ele în secțiunea dedicată genurilor interpretării.

3. Confruntarea fără de sfârșit dintre rațional și irațional

„Interpretarea este un act rațional”

Această afirmație la indicativ nu reprezintă de fapt o constatare, ci o exigență, tradusă însă în limbaj asertoric. Ea nu definește o stare de lucruri necesară, ci numește o preferință. Căci, evident, există și interpretări nonraționale: dirijate de emoții (în sensul larg al cuvîntului), de gusturi ori capricii (subiectivism), de voința unirii mistice cu divinitatea, de credința în acțiunea spiritului la distanță și proorocirea viitorului (uzînd de tehnicile magiei) etc. Din această bogată varietate de interpretări, doar cele raționale (sau preponderent raționale) au, în opinia mea, tripla însușire: 1. de a clarifica, de a aprofunda, de a corija, de a supune unui examen critic înțelegerea primară a enunțurilor verbale ori scriptice; 2. de a oferi o cunoaștere eficace, obiectivă și testabilă (în măsura posibilului); 3. de a servi drept suport (într-un grad care trebuie precizat, de la caz la caz) tuturor celorlalte forme de cunoaștere, inclusiv celor mistico-mitico-magice (ceea ce adesea scapă atenției).

Enunțul liminar (că „interpretarea este un act rațional”) suferă însă și de incompletitudine. În demersul declanșat spre a corecta, a problematiza și a duce mai departe înțelegerea, joacă un rol esențial, care diferă, firește, în funcție de spețele considerate, și imaginația. Fără concursul imaginației, adică a ceea ce Kant numea „facultatea de a reprezenta un obiect în intuiție, chiar în absența sa”, dar care constă și în aptitudinea de „a combina” idei și concepte, de a produce noul, „inventînd” căi de acces spre semnificații ascunse, de a promova ipoteze

și reguli de joc necunoscute, interpretarea nu și-ar putea îndeplini misiunea. Ar fi sărăcită, lipsită de atribuții creatoare, incapabilă să atace domeniul raporturilor calitative.

Un termen greu de definit

Voi începe prin a mă ocupa de „rațiune” (inclusiv derivatele sale „raționalitate” și „rațional”). Toată lumea consimte că e vorba de un concept anevoie de lămurit. Căci, lucru ciudat, în pofda extraordinarei notorietăți a termenului, considerat de filozofii clasici a denumi o caracteristică esențială omului, care-l diferențiază de lumea animală, ne-am pierde timpul dacă am încerca să ne lămurim recurgând la un manual de psihologie. În manualele mai vechi nu se vorbește de rațiune, ci de „gîndire” și „intelenjență” (uneori cele două facultăți coincidînd ori subordonîndu-se una celeilalte). Psihologia cognitivă contemporană evită nu doar cuvîntul „rațiune”, ci și pe cel de „gîndire”, uneori și pe cel de „intelenjență”, înlocuindu-le cu termeni mai tehnici și mai focalizați. Astfel, cartea de referință a lui Jean-François Richard intitulată *Les activités mentales* își explicitează sumarul în subtitlu: „A înțelege, a raționa, a găsi soluții”. În *L'homme cognitif*, volum coordonat de Annick Weil-Barais, după capitolele dedicate reperelor teoretice, percepției, comunicării, memoriei, partea a cincea, privind problematica gîndirii, tratează, pe rînd, despre: „activități mentale”, „cunoștințe”, „forme și mecanisme ale învățării”, „raționament”, „judecată și decizie”, „rezolvarea problemelor”. Atributele rațiunii se dispersează astfel între diverse activități, dintre care nu lipsește, cum vedem, etimonul *ratio*, fie în utilizarea verbală cuprinzătoare a lui „a raționa”, fie în derivatul substantival mai îngust, „raționament”. Dar ce este, la urma urmei, „rațiunea”?

Conceptul are o istorie bogată, tradiția l-a încărcat cu conotații care diferă de la epocă la epocă. În alcătuirea lui există însă, asemenea temporalităților descrise de Braudel, componente rezistente, înscrise în durată lungă, alături de altele, efemere, supuse unor prefaceri rapide. În monografia sa asupra Luminilor, Ernst Cassirer avertiza asupra necesității unui examen circumspect: „Îndată ce recurgem la acest termen, istoria se reactivează în noi și devenim din ce în ce mai conștienți de

importanța schimbărilor de semnificație pe care le-a suferit în lungul anilor... Conceptul generic ca atare rămîne vag și nesigur, cîtă vreme conținutul său nu primește o definiție specifică, un sens cu adevărat precis și determinat" (Cassirer, a, p. 42). Cassirer are fără îndoială dreptate: spre a ști ce particularități anume sînt scoase în evidență, trebuie să punem noțiunea în context, analizînd-o de fiecare dată în raport cu circumstanțele date.

„Rațiune” vine de la lat. *ratio* = „calcul, raport, argument, temă”. Echivalentul grecesc este un cuvînt polisemic, *logos*, cu semnificații multiple, grupate în jurul a două axe semantice. Cea dintîi, accepția comună de „explicație veritabilă, analitică, de justificare rațională a ceea ce cunoaștem”, o întîlnim la Platon; Aristotel folosește *logos* ca sinonim pentru *horos*, *horismos* = „definiție” sau cu semnificația de „proporție matematică, raport”. Important e că înțelesul tipic de „rațiune, raționalitate” apare îndeosebi în contextele etice, spre exemplu în *Etica nicomahică* („Prudența constă în a viza ceea ce omul poate realiza mai bine, urmînd calea rațiunii”, VI, VII, 6).

Cea de-a doua accepție a termenului apare încă la Heraclit, însemnînd „un principiu subiacent de organizare a universului”; ea e preluată de stoici, ca „ordine necesară a lumii, ideală sau realizată în cursul istoriei”, considerată divină, ca „forță activă, creatoare”, identică naturii, care întemeiază teoria simpatiei cosmice și a legii naturale, precum și imperativul etic al „vieții conforme naturii” (Peters, p. 161-163; Granger, p. 5-9).

Semnificații actuale

Potrivit dicționarelor actuale, de uz curent (*Le Petit Robert*), conceptul de „rațiune” are mai multe semnificații principale, dar și-a pierdut denotația heracliteană și stoică, de organizare sau ordine a cosmosului. Rămînînd la prima accepție, de fapt, singura care ne interesează aici, remarcăm că ea se ramifică în numeroase subdiviziuni: facultate a gîndirii și modul funcționării ei, permițînd omului să cunoască, să judece și să acționeze conform unor principii (include și conotația normativă, de gîndire „corectă”, „rezonabilă” = cu discernămint, bun-simț, măsură); gîndire discursivă, logică (opusă instinctului, intuiției).

sentimentului); principiu explicativ, cauză, motiv (adesea cu conotația de „legitim”, „justificat”), argument destinat să probeze; purtare „înțeleaptă”, care ține seama de situație, de „simțul comun”. În plan filozofic, rațiunea este înțeleasă ca o cunoaștere „naturală” (contrară revelației sau credinței) ori ca sistem de principii a priori, care reglementează gândirea (opus experienței, cunoașterii imperfecte și iluzorii prin simțuri, opinie, rutină) etc.

Două constatări se impun. În primul rând, că în toate definițiile menționate se împletesc criterii constatative cu criterii normative, ceea ce dovedește că în limbajul obișnuit locutorii nu pot face abstracție de caracterul „valorizant” al rațiunii, de conotația ei pozitivă, asociată ideilor de lucru convenabil, înțelept, corect, dezirabil sub raport intelectual și moral. În al doilea rând, este vizibilă despărțirea rațiunii, ca și la vechii greci, în două sfere diferite, una avînd în vedere aspectele logice, regulile gândirii adecvate, cealaltă privind aspectele comportamentale, judecățile asupra oamenilor, evenimentelor vieții sociale. Cele două „specializări”, tot mai conturate pe măsură ce avansăm spre timpurile noastre, corespund distincției instituite încă de Aristotel între „rațiunea teoretică” și „rațiunea practică”, distincție care va primi o formulare clasică în opera lui Kant.

Cu trecerea vremii, observăm că rațiunea teoretică se îmbogățește, dar, în linii generale, suportă adaptări care nu-i modifică esența. Logicismul antic reapare la nominaliștii Evului Mediu, la raționaliștii secolului al XVII-lea (Descartes, Leibniz, Spinoza), la promotorii revoluției tehnico-științifice (Bacon, Galilei, Newton), e reluat și radicalizat de iluminiști și de pozitivisti, apoi modernizat și adus la diapazonul cunoștințelor actuale de Popper și Habermas. Sîmburele dur al conceptului de rațiune începe să fie periclitat de-abia în perioada interbelică, din cauza evoluțiilor bulversante ale teoriei matematice (teoremele lui Gödel), mecanicii cuantice, emergenței științelor cognitive etc.

În schimb, rațiunea practică parcurge un itinerar mult mai accidentat, cunoscînd schimbări majore deoarece fiecare epocă își elaborează standarde proprii, altfel spus, prescrie mereu alte criterii de apreciere a ceea ce e bine, util, frumos, a ceea ce reprezintă spiritul și credințele, a felului în care povestim și exemplificăm. În acest sens, îmi pare edificatoare explicația termenului dată în anii noștri de Simon Blackburn în *Dicționarul de filozofie Oxford* (ed. 1994): „A accepta ceva ca

rațional înseamnă a-l accepta ca avînd sens, ca adecvat, ca necesar sau ca fiind în acord cu un anumit scop recunoscut, cum ar fi căutarea adevărului sau aspirația către bine". Reiese că scopurile: „adevărul”, „binele” rămîn mereu în prim-plan, dar felul de a le înțelege variază în funcție de subiect și circumstanțe.

Evoluția istorică a modului în care a fost gîndit ceea ce e „rațional” și ce înseamnă „raționalitate” ar putea constitui obiectul mai multor teze de doctorat. De fapt, dispunem în limba română de o bună sinteză asupra stadiului în care se află reflecția asupra raționalității, cartea lui Andrei Marga, din 1991, *Raționalitate, comunicare, argumentare*. Ea dezvăluie diversele ipostaze actuale ale conceptului, implicațiile sale în definirea modernității, rolul semnificativ pe care-l joacă îndeosebi raționalitatea comunicațională, ca suport, stimul și perspectivă benefică în dezvoltarea societăților democratice. Întrucît mă privește, nu-mi propun în paginile următoare o dezbatere aprofundată a temei, ci un lucru mult mai modest: să identific cîteva puncte de reper, marcînd sensul mișcării istorice a conceptului, atît în direcția îmbogățirii conținutului și a aplicațiilor sale de succes, cît și în direcția inversă, a crizei și a contestărilor tot mai radicale la care a fost supus în decursul vremii.

De la Platon și Aristotel la Lumini

Un aspect definitoriu pentru destinul însuși al gîndirii raționale, întrucît i-a condiționat elanurile și replierile, l-a constituit problema delimitării de tipurile alternative de cunoaștere. Sub influența unor reprezentări idealiste ale Antichității, în tradiția lui Winckelmann, a unui clasicism modelat de aspirații umaniste, avem tendința de a supraevalua autoritatea filozofiei în secolele al V-lea și al IV-lea î.Chr. și a reprezentanților săi iluștri, în frunte cu Platon și Aristotel. Ne închipuim că oamenii vremii aveau chipul personajelor din dialogurile platoniciene și respectau scrupulos cele trei principii logice: al identității ($A = A$), al noncontradicției (e imposibil ca ceva să fie A și non- A în același timp), al terțului exclus (ori A e adevărat, ori e fals). Savanți contemporani, între care E. Dodds ș.a., au atras însă atenția asupra misticismului difuz, foarte prolific în secolul al IV-lea î.Chr., manifestat prin atracția pentru mistere, înmulțirea sectelor, reînvierea orfismului, „magia și vrăjile” pe

care Platon le condamnă undeva, cu cea mai mare severitate (Levêque, 2, p. 110-113).

În introducerea la traducerea recentă a primului volum din Plotin, Andrei Cornea ne avertizează, în același sens, asupra sincretismului mistico-rațional din epoca marilor filozofi clasici. Socrate, Platon și Aristotel ar fi întrerupt monismul „poate naiv” al presocraticilor, inițiind „un dualism relativ”, constând dintr-o „lume esențială, ontologic plină, perenă, ce poate constitui domeniul științei, și o lume a devenirii, a temporalității, ontologic precară, domeniul opiniei”. Acest dualism platoniciano-aristotelic nu întrerupe de fapt legătura dintre om, Univers și Dumnezeu. „Golește, adevărat, de Dumnezeu «lumea întâi» (sau, oricum, diminuează prezența divinității aici), pentru a umple, până la preaplin, cu Dumnezeu «lumea a doua».” Concluzia? „Rațiunea nu era pe atunci contrariul spiritualului sau al misticii, ci ea însăși reprezenta chintesenta lor.” Cu rezerva esențială că „misticismul” lui Socrate, Platon sau Aristotel este foarte diferit de înțelesul ulterior al conceptului : marii filozofi „nu fac apel la o salvare din afară, la har, la un Mîntuitor, ori la autoritatea absolută a Legii divine revelate într-o Carte. Ei, la fel ca și succesorii lor, sînt convinși că omul este, prin spiritul său, un zeu și poate dobîndi Cerul prin forțele sale proprii”. Unirea plotiniană a constructivismului metafizic rațional cu elanul extatic nu trebuie să surprindă. De fapt, tradiția creștină este cea pentru care „rațiunea și credința, știința și mistica, mintea și inima, dacă nu se războiesc, se află cel puțin într-o eternă rivalitate tensionată” (Plotin, I, p. 50-52).

Concurența Dumnezeului unic al religiilor monoteiste, fondate pe temeiurile revelației, se va dovedi, în adevăr, redutabilă. Pînă la urmă, rațiunea marilor filozofi ai Antichității putuse conviețui fără fricțiuni cu un Olimp populat de numeroase divinități frivole și laxiste, care-și apropiaseră în prea mare măsură obiceiurile și metehnele muritorilor, ca să le mai poată inspira respect și teamă. Existența unui empireu „deschis”, completat din cetate în cetate cu alte divinități, și, îndeosebi poate, lipsa unei autorități dogmatice, capabilă să reglementeze formele și limitele cultului, mențineau o atmosferă destul de tolerantă. Cu totul altfel vor sta lucrurile cu creștinismul ori mozaismul, ambele religii ale Cării, care impun fidelilor exigențe și restricții. Ele propovăduiesc mîntuirea, însuflind celor necăjiți, năpăstuiți ori numai descurajați o

mare speranță, dar cu prețul strictei obediențe față de învățătura lui Dumnezeu, transmisă prin Biblie și interpretată de Biserică.

După ecloziunea creștinismului, pe măsură ce noua credință cucerește masele, rațiunea, în versiunea ei aristotelică, își pierde prerogativa de cale suverană spre adevăr. Noțiunea de *logos* e reinterpretată de Ioan, în cea de-a patra Evanghelie, drept identică celei de Christos. Apostolul Pavel, evreu elenizat, predică în areopagul Atenei, sfidându-i pe filozofii epicurei și stoici în numele noii religii care se adresează nu unui singur popor ales, ci întregii omeniri. Ulterior, după cum arată Etienne Gilson, de la originile gândirii patristice pînă în secolul al XIII-lea, toată istoria Bisericii se axează pe strădania găsirii unui acord între credință și rațiune. Singurele soluții concepute atunci sînt fie a alege Revelația, fie a admite o suprapunere a celor două domenii. Cea de-a doua soluție pare a cîștiga teren pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul Evului Mediu: „Atît la Sf. Anselm, cît și la Abélard, încrederea în puterea eficace și în caracterul binefăcător al cercetării raționale se manifestă neîngrădit; ei nu văd niciun neajuns, ci, dimpotrivă, numai avantaje în rațiunea lăsată să cerceteze și să demonstreze toate tainele credinței”. Însă cunoașterea tot mai adîncită a lui Aristotel, intermediată printre alții de arabul Averroes, inspiră temeri autorităților ecleziastice. Încît – constată Gilson – „de-aici înainte este dificil și chiar puțin de dorit ca rațiunea să fie sacrificată credinței; dar este, de asemenea, imposibil ca ele să fie considerate coextensive; în mod vădit, rațiunea lăsată liberă ajunge în altă parte decît la dogmă sau, cel puțin, nu merge atît de departe” (Gilson, p. 696-697).

Cel de-al doilea moment semnificativ al dialogului, de obicei conflictual, uneori însă tinzînd spre un armistițiu precar, dintre credință și rațiune se situează în secolele XV-XVI, cînd lumea creștină e zguduită de rebeliunile lui Hus, Calvin, Luther, Zwingli împotriva papalității și a doctrinei autoritariste pe care forurile ecleziastice catolice voiau s-o impună fidelilor. E vorba de mișcarea cunoscută sub denumirea sintetică de Reformă – un „eveniment hermeneutic”, cum îl caracterizează Werner Jeanrond, pentru că a constatat finalmente într-o reînnoire majoră a practicii interpretative a Scripturilor (Jeanrond, p. 45). Reformatorii au revendicat, în acest sens, traducerea cărților sfinte în limbile credincioșilor, lucru cu atît mai necesar, cu cît uzul limbilor vernaculare se generalizase chiar și pe terenul culturii, în vreme ce cunoașterea latinei

devenea tot mai mult apanajul unei elite înguste. Au cerut, de asemenea, sub influența gândirii umaniste, să se acorde fiecărui fidel accesul direct la cuvîntul biblic, fără intermediar. Din cele două puncte, poate că ultimul e cel mai important: el credita rațiunea individuală, considerînd că „oricine ascultă cu atenție cuvîntul lui Dumnezeu exprimat în Biblie și-și pune priceperea în slujba lecturii va găsi ceea ce caută” (*idem*, p. 46). Dar asta însemna, în egală măsură, emanciparea de sub tutela tradiției interpretative consacrate de Biserică, ceea ce urma să aibă consecințe considerabile în extinderea și consolidarea tendințelor individualiste ale gândirii libere. Nu e mai puțin adevărat că – așa cum a arătat convingător Ioan Petru Culianu – departe de a fi o „mișcare liberală”, Reforma „a reprezentat, dimpotrivă, o mișcare radical-conservatoare în sinul Bisericii”, care, în intenția de a stîrpi „cultul idolilor”, a impus „o cenzură radicală a imaginarului”, un iconoclasism dur, puțin prielnic dezvoltării artelor (Culianu, a, p. 266-267).

Paralel cu Reforma au loc și alte evenimente, de importanță istorică universală, a căror pondere e greu de evaluat pentru fiecare în parte, dar a căror convergență operează în aceeași direcție, a restructurării viziunii despre lume bizuite pe sinteza Antichității clasice și a gândirii iudeo-creștine. Prăbușirea Bizanțului (1453) aduce migrarea arhivelor culturale elenice din Răsărit spre Apus, însușind un mare avînt studiilor filologice. Diletanți și erudiți, cuprinși de o extraordinară pasiune, se apleacă asupra textelor vechi. Se desfășoară o activitate febrilă de resuscitare a limbilor clasice și de traducere a capodoperelor, de stabilire a autenticității textelor și recuperare tenace a semnificațiilor. Spiritele sînt smulse din letargie, se declanșează destul de rapid o adevărată mutație a obiceiurilor intelectuale și estetice. Georges Gusdorf observă că, „în concordanța umanistă dintre operele beletristice păgine și tradiția creștină, există din ce în ce mai multă beletristică și din ce în ce mai puțin creștinism”. În adevăr, legarea textelor clasice de marea axă iudeo-creștină pare mai degrabă o precauție retorică. E în afara oricărei îndoieli că Marsilio Ficino și prietenii săi, platonicienii Florenței de la finele secolului al XV-lea, erau în mod sincer creștini. Însă în sinteza lor spirituală, ei îl platonizează pe Christ, mai mult decît să-l creștineze pe Platon. „Creștin autentic în intransigența sa este răzvrătitul Savonarola, care va arde imaginile păgine înainte de a fi ars el însuși, drept dovadă a credinței adevărate.” (Gusdorf, a, p. 92)

Marile descoperiri geografice (Columb, Pizarro, Vasco da Gama) contribuie și ele la ruinarea etalonului iudeo-creștin de judecată: lumile noi au alte moravuri, alți zei, ilustrează alte civilizații. Extrapolarea la dimensiunile planetei a cunoștințelor, credințelor și valorilor născute în spațiul mediteranean se demonstrează a fi iluzorie. În fața exploziei exuberante a realului, atît de neașteptat și de policrom, ideea univocității sensului devine tot mai puțin acceptabilă. Pe măsura destrămării vechilor evidente e tot mai solicitat un demers interpretativ, care să explice, să ajute la înțelegerea unei lumi ieșite parcă din ițiți, să scormonească diversitățile unui real mai prodigios decît orice fantezie.

Invenția tiparului și extinderea culturii scrise conduc la o discreditare treptată a priorității epistemologice a oralității și sugerează că obiectivitatea se realizează mai degrabă în scriere decît în vorbire, pentru că cea dintîi e durabilă și supraviețuiește condițiilor generative, pe cînd cea de-a doua e efemeră și supusă contingenței. Walter Ong, în două cărți controversate, dar originale și seducătoare, a încercat să demonstreze că imprimeria a determinat moartea retoricii și a dialecticii, înlocuirea disputei speculative prin logica anchetei, trecerea de la acustic la vizual, scoaterea discursului din context și constituirea sa în obiect de reflecție și interpretare etc. Continuînd pe aceeași linie, David R. Olson urmărește în schimbările conceptuale care au deschis calea modernității influența exercitată de un nou mod de a citi, interesat de semnificația literală, de ceea ce este explicit enunțat, și nu de ceea ce e doar bănuît ori imaginat printre rînduri. Acest tip de comprehensiune ar corespunde și unei noi forme de discurs, un discurs de referință și reprezentare, nu unul convențional ori alegoric, adecvat cunoașterii empirice și observației concrete, care – așa cum cerea Francis Bacon – să „nu-și amestece natura cu natura lucrurilor”, să nu se piardă în „conjecturi frumoase și probabile”, ci să țină mereu și mereu seama de criteriul „adevărului” (Olson, p. 220-224).

De fapt, ceea ce evocă Olson mai sus, noul mod de a citi, căutînd literalitatea și respingînd speculația, dar și de a scrie referențial, uzînd de o „simplicitate matematică a stilului”, semnalează „revoluția științifică” produsă concomitent cu celelalte evenimente majore de care am vorbit, legată emblematic de numele lui Galilei și Newton. „Revoluția științifică” din secolele al XVI-lea și al XVII-lea inaugurează – dacă e să aplicăm terminologia lui Kuhn – o nouă „paradigmă” în istoria

cunoașterii. Ea se caracterizează prin aducerea în prim-plan a „matematizării” („Cartea naturii – spunea Galilei – e scrisă în limbaj matematic”) și formularea unor reguli de metodă, comune tuturor disciplinelor, care au rămas integrate pînă azi în propedeutica muncii științifice: observația scrupuloasă, măsurarea, experimentul, verificarea fiecărei aserțiuni prin mijloace adecvate, descompunerea analitică a fenomenelor complexe în componente simple care pot fi elucidate progresiv etc. În plus, Michael Finkelenthal atrage atenția asupra modelării unor concepte, pe care le denumește, preluînd o sugestie a lui Culiănu, „fantasmice”. Ar fi vorba de concepte flexibile, cum ar fi, de exemplu, cel de „acelerație”, care nu rezultă dintr-o generalizare a experienței, deoarece e contraintuitiv, dar, în același timp, e calculabil în termeni matematici (Finkelenthal, p. 73-74). Avantajul termenului „fantasmic” este că mediază, pînă la un punct, între căutările Renașterii, legate de magie ori de inspirații neoplatonice, și marea invenție a secolului al XVII-lea: știința nouă a cantitativului, mecanica galileo-newtoniană (*idem*, p. 48-49).

Raționaliști și empiriști

Expresia cea mai bogată, conștientă de sine și departe văzătoare a avansurilor gîndirii raționale, survenite ca urmare a modificării hotarelor naturale și spirituale ale lumii cunoscute și a reinvestirii omului într-o postură voluntaristă și creatoare, o vom găsi, cum e și de așteptat, în operele filozofilor. Descartes, Spinoza și Leibniz, pe care posteritatea îi va încadra în categoria „raționaliștilor”, sînt cu toții, firește, apologeți ai rațiunii, socotită ca singurul mijloc de cunoaștere legitimă a realității fiindcă numai ea ne mijlocește accesul la adevărurile sigure, necesare și eterne, la structura fundamentală de conexiuni aflate dincolo de aparențe. Descartes subliniază rolul esențial al subiectului reflexiv („*cogito ergo sum*”) și teoretizează spiritul critic, ca metodă a îndoielii radicale. Tot el formulează „regulile unei metode” destinate să întemeieze știința, constînd în „reguli simple și sigure, a căror respectare conștiințioasă să facă totdeauna și pe oricine să deosebească adevărul de greșeală” (Descartes, p. 147). Metoda se bazează pe descompunerea problemelor și reducerea lor la elementele cele mai simple (analiza), extinderea raționamentelor matematice asupra tuturor lucrurilor care intră în „sfera cunoașterii umane” (*mathesis universalis*), progresia de la simplu la

complex pe cale graduală (sinteza), folosirea doar a „ideilor clare și distincte”. Deși desparte filozofia de teologie, Descartes încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu, fără a-l implica însă altfel decât în postura de „creator și supraveghetor îndepărtat, care operează în mod impersonal și conform unor legi imuabile” (Cottingham, p. 247).

Una dintre consecințele cu bătaie lungă ale tezelor lui Descartes, asupra căreia insistă pe drept cuvânt Ch. Perelman, este restricția adusă conceptului de „știință rațională”. În viziunea autorului *Discursului asupra metodei*, aceasta ar trebui să nu se ocupe decât de „evidențe”, de ceea ce poate fi demonstrat *more geometrico*, „de propozițiile necesare care se impun tuturor ființelor raționale și asupra cărora acordul este inevitabil”. Pentru Descartes, dezacordul este semnul erorii : „De fiecare dată când doi oameni enunță asupra aceluiași obiect judecăți contrarii, e sigur că unul dintre ei se înșală”. Dar în acest fel o bună parte a teoriei argumentării e „scoasă din joc”, întrucât ea se ocupă tocmai de probabil, de opinabil, de ceea ce nu e investit cu atributul certitudinii. Însă ar fi absurd să limităm rațiunea doar la logica utilizată în matematici. Ea funcționează și în domenii care scapă calculului, unde stăpânește empiricul (iar adevărul e căutat prin adecvarea la fapte și probe experimentale) ori domnește interpretabilitatea, adică echivocul, nesiguranța, ipoteticul, ambiguitatea ; aici se pune problema de a înlătura erorile și a clarifica opțiunile posibile, cu maximum de rigoare, uzînd de dovezi și raționamente nonformalizate, în măsură să obțină „adeziunea” auditoriului (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 2-3).

Baruch (Benedictus) Spinoza, modest șlefuitor de lentile din Amsterdam, expulzat pentru erezie din sinul comunității iudaice și privit cu mefiență de membrii comunității creștine, scrie *Etica*, o tentativă fără pereche în istoria filozofiei de a întemeia morala pe baza unei logici „geometrice”. Ne va reține însă atenția aici *Tratatul teologico-politic* (1670), care, pe lângă un comentariu critic al Bibliei, conține și câteva capitole despre fundamentele statului și regimurile politice (monarhie, aristocrație, democrație). Remarcabilă, în contextul vremii, este justificarea segregării dintre credință și rațiune, „fără ca vreuna din ele să devină slujnica celeilalte”. Spinoza susține că o învățătură poate fi difuzată fie făcînd apel la rațiune, fie la o expunere narativă, pe înțelesul celor mai puțin instruiți. Or, „doctrina Bibliei nu e o filozofie, fiindcă nu conține speculații pretențioase, ci doar adevăruri foarte simple, ușor

inteligibile pentru mintea cea mai leneșă” (Todorov, b, p. 126). Conținutul ei noțional e slab, în schimb, forța persuasivă – considerabilă. Rațiunea e în felul acesta despărțită de credință, fiecare cu funcția-i proprie și ireductibilă.

Empiriștii anglo-saxoni – Francis Bacon, John Locke și David Hume – contemporani cu raționaliștii au contrabalansat accentul exclusiv pus de aceștia pe rațiune, prin sublinierea rolului esențial al organelor de simț, care furnizează spirinului informații despre lumea din afara, dar și dinlăuntrul său. Bacon, cărturar și remarcabil om de stat (a ajuns și lord cancelar), a ilustrat conflictul printr-o comparație celebră: „Raționaliștii sînt precum păianjenii, care-și țes plasele din propriile lor substanțe, iar empiriștii sînt asemenea furnicilor, care strîng și folosesc”. Modelul propus ar fi albină, fiindcă ea își adună materialele, însă „le transformă și le ordonează prin propriile însușiri”. Notorietatea lui Bacon vine îndeosebi din teoria „idolilor”, respectiv, a noțiunilor false care „au pus dintotdeauna stăpînire pe rațiunea umană, înrădăcinîndu-se adînc în ea”. Există patru categorii de „idoli”: idoli tribului (deformările produse de amestecul propriei naturi a spiritului cu natura lucrurilor), idoli peșterii (diversitatea influențelor exercitate asupra minții care duc la acțiuni cu caracter întimplător), idoli forului (haosul denominațiilor inexacte și al expresiilor improprii rezultînd din adaptarea cuvintelor la inteligența spiritelor celor mai puțin instruite), idoli teatrului (diversele doctrine, principii și axiome adoptate din credulitate și transmise din gură în gură).

Teza principală a lui John Locke în opera sa fundamentală *Essay concerning Human Understanding* (1690) este că întreaga cunoaștere de care dispunem e dobîndită. La naștere, spiritul se prezintă ca o *tabula rasa*, pe care experiența o modelează treptat. Aceasta acționează fie prin intermediul simțurilor (senzațiile), fie prin intermediul reflecțiilor (gîndurile); senzațiile reprezintă impresii cauzate de lucruri, gîndurile despre senzații constituie ideile; laolaltă gîndurile și ideile derivă din experiență: „*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*”.

Ca și Locke, David Hume limitează sever sfera de competență și aplicare a rațiunii în *Treatise of Human Nature* (1738-1740) și în prelucrarea rezumativă *An Enquiry concerning Human Understanding* (1758). El susține că nu putem justifica rațional unele dintre convingerile noastre cele mai profunde, ca de exemplu cea în existența lumii exterioare, a cauzalității ori a unui eu durabil (ceea ce nu înseamnă că aceste

convingeri ar fi false, ci că ele se bazează pe alte temeuri decît cele raționale). După Hume, noi avem un acces imediat doar la conținuturile minții noastre, la reprezentări (numite de el „percepții”). Reprezentările sînt de două feluri: impresii (provenite din senzații sau din reflecții) și idei (care se disting de impresii printr-un grad mai mic de vioiciune). Ideile derivă sau din memorie (cînd ne amintim impresii mai vechi) sau din „imaginație”, facultate majoră a intelectului; aceasta inventează idei noi, combinînd idei deja cunoscute, contribuie la procesul de abstractizare, de elaborare a ideilor generale și anticipă evenimente viitoare. Imaginația funcționează pe baza asemănării, a contiguității în timp și spațiu și a cauzalității (produsă prin „obișnuința” de a asocia în repetate rînduri efectul de cauză). Deci, pînă la urmă, tot experiența, prin constanța și coerența percepțiilor, activează imaginația, care ne induce „credința” irezistibilă în unitatea și persistența conștiinței de „eu” ori în „realitatea” lumii cu care ne confruntăm. Cum scrie John Shand, „natura are grijă ca argumentele scepticului să nu aibă nicio putere în fața unor procese care nu sînt defel de justificarea rațională, ci sînt, toate, probleme ce privesc puternicele instincte ale naturii umane” (Shand, p. 177).

Luminile. Kant și Hegel

În pragul epocii moderne, Immanuel Kant realizează în *Kritik der reinen Vernunft* (1781) o sinteză conceptuală între dogmatism și scepticism, raționalism și empirism, rațiune teoretică și rațiune practică, de o mare forță emulativă, care n-a încetat nici azi să ne tulbure și să ne dea de gîndit. Trezit din „somnul dogmatic” de lectura lui Hume, el își propune o analiză transcendențială a cunoașterii, adică un examen critic al condițiilor ei de posibilitate. Printr-o răsturnare pe drept cuvînt numită „copernicană” a filozofiei, Kant așază subiectul în poziția de legislator al cunoașterii, întrucît, contrariu a ceea ce consideră gîndirea naivă, cunoașterea nu se lasă călăuzită de realitățile fenomenale, nu este o expresie a lor, ci obligă aceste realități să ia forma convenabilă spiritului nostru, făcîndu-le în acest fel inteligibile. În alte cuvinte, „rațiunea vede în natură doar ceea ce aceasta produce după propriul său proiect”. Grila prin care ne parvin și sînt modelate intuițiile asupra lumii e

sensibilitatea, cu formele ei a priori : spațiul și timpul. I se suprapune o instanță superioară, intelectul, cu patru categorii (ale cantității, calității, relației și modalității – fiecare conținând câte trei subdiviziuni). Categoriile sînt concepte pure, cu funcție sintetică, iar intelectul este o facultate a regulilor și a generalizării, care guvernează asocierea intuițiilor cu conceptele. Pe treapta cea mai înaltă a acestei arhitecturi fascinante se află rațiunea, facultate a principiilor, despre ale cărei concepte pure (deci a priori) putem gândi, dar nu le putem cunoaște, fiindcă aparțin suprasensibilului, lumii „numenale”, a „lucrului în sine”.

Trecerea de la rațiunea teoretică la rațiunea practică, altfel spus, cu o superbă metaforă, de la „cerul înstelat de deasupra” la „legea morală dinăuntru”, face obiectul celei de-a doua *Critici* kantiene, care abordează „imperiul libertății”, de fapt și al celei de-a treia *Critici*, care se ocupă de explicația prin cauze finale, de frumos și judecata de gust. Libertatea, ontologizată, devine, spre deosebire de cauzalitate, care domină lumea profană, „temeiul unei alte lumi, suprasensibilă și morală, autonomă și spontană, scoasă din orice șir temporal și cauzal, determinîndu-se pe sine prin legea pe care, ca voință pură, și-o dă sieși, cu excluderea a tot ce este de natură empirică”. Spre deosebire de regulile abilității sau de consiliile prudenței, care-i ghidează pe oameni în atingerea unor scopuri considerate necesare, voința de a trece de la „ceea ce este” la „ceea ce trebuie să fie” capătă aspectul unui comandament incondițional („imperativul categoric”) doar atunci cînd voința acționează neconstrîns, potrivit legii morale, care revendică, în primul rînd, să nu-i transformi pe ceilalți în „mijloace” („să te comporți astfel încît conduita ta să poată fi instaurată drept normă universală”). „Accentele conservatoare, proprii rigorismului protestant și pe alocuri puritan, ale filozofiei morale kantiene, coexistă cu un spirit iluminist, purtînd, vizibil amprente de Marii Revoluții Franceze, chiar dacă atenuate... conform idealurilor burgerilor germani.” (Ianoși, prefață, în Kant, b, 1, p. XXIV) Oricum, Kant rămîne un reprezentant eminent al *Aufklärung*-ului, a cărui semnificație globală a și desprins-o admirabil : „Luminarea este ieșirea omului din minorat”, iar minoratul „constă în neputința omului de a se servi de inteligența sa fără a fi condus de altul”. De unde : „*Sapere aude !* Îndrăznește să te servești de inteligența ta proprie !” (*ibidem*, 2, p. 255).

În concepția celorlalți filozofi ai Luminilor, a enciclopediștilor, în frunte cu Diderot, rațiunea nu-și mai propune să evadeze din experiență spre transcendență, ci - cum spunea Cassirer - urmărește „să ne învețe să parcurgem în deplină siguranță lumea empirică, s-o locuim comod” (Cassirer, a, p. 42). Ea nu mai e suma ideilor înăscute, în măsură să elucideze nemijlocit esența lucrurilor. Într-o vreme în care „masa globală a informației sporește de cinci ori între 1630 și 1680 și de zece ori cel puțin de la 1680 la 1720”, are loc o veritabilă „transformare fenomenologică progresivă a cunoașterii” (Chaunu, I, p. 396-397). Spre deosebire de raționalismul secolului al XVII-lea, Descartes e corijat prin Locke, logicismul se așază la școala faptelor. Cuvintele pe toate buzele sînt „știință” și „natură”. Marele om onorat ca primul geniu al epocii e Newton, deoarece explicase, prin formularea unei legi de o admirabilă simplitate, misterul gravitației universale, demonstrînd astfel nu numai legitatea intrinsecă a naturii, ci și capacitatea spiritului omenesc de a-i dezvălui tainele. „El marchează trecerea de la transcendent la pozitiv pe care un Pufendorf încerca s-o opereze în domeniul dreptului, un Richard Simon în exegeză, un Locke în filozofie, un Shaftesbury în morală.” (Hazard, p. 295)

Rațiunea își îmblînzește astfel rigiditățile, renunță la ontologie și la căutarea primelor principii. Se definește mai puțin ca „posesoare”, cît ca formă de achiziție. „Nu e un conținut determinat de cunoștințe, principii și adevăruri, ci o energie, o forță care nu poate fi deplin percepută decît în acțiune și în efectele sale.” (Cassirer, a, p. 48) Un rol extrem de important îl joacă spiritul critic: rațiunea Luminilor este combativă și implacabilă, ea se ridică împotriva prejudecăților, argumentelor bazate pe autoritate, a dogmelor religioase, a absolutismului, a tentativelor de a aduce atingere libertăților. Una dintre realizările ei capitale poate fi considerată formularea „drepturilor omului”. Este adevărat că magnificarea rațiunii, credința în progres, satisfacția de a fi contribuit la înaintarea prodigioasă a cunoașterii i-au făcut pe oamenii Luminilor să-și piardă uneori măsura. Hazard citează declarația unui fan al filozofilor: „Călăuzindu-ne conform rațiunii, nu depindem decît de noi înșine și în acest mod devenim un fel de zei” (Hazard, p. 141). Puțină vreme trebuia să treacă pînă la spulberarea acestor pretenții pline de o încredere arogantă de sine.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ilustrează probabil punctul cel mai înalt pe care l-a atins metafizica rațiunii. În sistemul său, rațiunea nu este o simplă facultate a intelectului, nici măcar o determinare superioară a gândirii speculative, ea constituie principiul însuși care guvernează, deopotrivă, natura, istoria și viața spiritului. În opoziție cu Kant, care impunea limitarea cunoașterii la structurile conceptuale fundamentale a priori ale lumii fenomenale, declarînd că „lucrurile în sine” ne rămîn incognoscibile, Hegel consideră că a postula „ceva” ca incognoscibil e contradictoriu. Căci simplul fapt că „există” situează acest „ceva” sub semnul conceptului de „ existență”, iar ceea ce e conceptual intră în domeniul de posibilitate a cunoașterii (deși, bineînțeles, nu ajungem să știm vreodată tot ce e posibil să știm). Afirmajia peremptorie și trufașă că întreaga realitate este cognoscibilă duce la maxima, care a devenit emblematică pentru Hegel, că „tot ce e real e rațional și tot ce e rațional e real”. Acest principiu atribuie existenței fenomenale un caracter necesar, iar gândirii, capacitatea de a desfășura o logică a autodezvoltării consonantă cu cea care guvernează procesele de autorealizare ale universului natural și istoriei universale.

Această logică, spre deosebire de intelectul kantian, care absolutizează opozițiile (sau-sau), operează dialectic, adică depășește determinarea dată (teza) prin negarea ei (antiteza) și ridicarea pe o treaptă superioară (sinteza). Dialectica este astfel dezvoltarea a trei momente ale conceptului: generalul (*das Allgemeine*), particularul (*das Besondere*) și singularul (*das Einzelne*), pe care le regăsim în întreaga arhitectură a sistemului, atît în componentele sale majore: logica, filozofia naturii și filozofia spiritului, cît și în toate subdiviziunile aferente. Cu Hegel, granițele dintre raționalitatea teoretică și raționalitatea practică se șterg în elanul unui discurs unificator, pe care-l configurează pretutindeni aceeași schemă a autorealizării Ideii. Despre sistemul hegelian, care vrea să recupereze totalitatea existentului, să reconcilieze lumea veche cu lumea modernă, rațiunea cu istoria, subiectivitatea cu obiectivitatea, s-a spus, pe drept cuvînt, că nu este o „antropologie, ci o teologie rațională”, avînd ambiția de a imagina nici mai mult, nici mai puțin decît „conștiința de sine a lui Dumnezeu” (*Philosophes et philosophie*, p. 172).

Deschiderile modernității

După Hegel, rațiunea încetează să mai funcționeze ca o „idee absolută”. Ea capătă tot mai mult o semnificație individuală și se specifică predicativ (prin urmare accentul cade pe ce este „rațional” acum, în contextul dat, nu pe ce este „rațiunea”, ca esență). Devine astfel o modalitate a gândirii ori acțiunii, configurându-și particularitățile în funcție de domeniul aplicării, dar și de exigențele subiectului. În condițiile începutului secolului al XIX-lea, după furtunile Revoluției Franceze și războaiele napoleoniene, în epoca asimilării mai mult ori mai puțin controlate a ideilor proclamate la 1789, dar și a încercărilor de restaurație și remodelare a echilibrului european, putem distinge *grosso modo* două tipuri de folosire a conceptului de „rațiune”: pe de o parte, ca factor propulsiv în dezvoltarea științelor și în organizarea a diverse cimpuri ale spațiului public, pe de alta, ca alternativă repudiată a cunoașterii.

Mirajele noii epoci. Auguste Comte

Ca factor propulsiv, raționalitatea, în conceptul ei forjat de Lumini, care depășește pura speculație logică, implicând și inducția, recursul la fapte, experimentul, inspiră încă din primele decenii ale secolului o filozofie pregnant antimetafizică, specifică promovării științelor – pozitivismul. În versiunea lui Auguste Comte, autorul unui impunător *Cours de philosophie positive*, noua filozofie postulează că atît omenirea, cît și individul traversează în evoluția lor trei stadii: teologic, metafizic și științific. Cel dintîi se caracterizează prin recursul la explicații supranaturale, de natură animistă sau magică. Cel de-al doilea stadiu, analog trecerii de la copilărie la maturitate, încă neîncheiat în secolul al XIX-lea, tînde să-l înlocuiască pe Dumnezeu prin abstracțiile metafizicii, care n-ar fi altceva decît „un fel de devitalizare a teologiei”. Cu aparatul ei de idei nebuloase și contradictorii, fiindcă ia aceiași termeni în mereu alte înțelesuri, cu gîndirea ei speculativă, uneori extrem de ingenioasă, dar fără nicio bază obiectivă, întrucît se bazează pe aserțiuni neverificate și neverificabile, metafizica rătăcește spiritele, deși într-o anumită măsură poate constitui un antrenament intelectual util și oferă o serie de

răspunsuri provizorii unor întrebări legitime. Însă de-abia cel de-al treilea stadiu, cel pozitiv sau real, rezolvă problemele cunoașterii exacte a realității, deoarece utilizează singura cale adecvată obținerii adevărului și certitudinii: știința. Sarcina științei, în concepția lui Comte, nu e de a stabili „cauza” fenomenelor, uneori greu, dacă nu imposibil de găsit, ci de a depista „cum” funcționează și a afla, în cele din urmă, „legea” care le explică acțiunea. Legea – adică relația constantă și necesară între faptele observate – permite „previziunea”, anticiparea modului în care vor evolua lucrurile, ceea ce are o enormă importanță pentru practică. Comte combate energic empirismul steril, acumularea de date fără articularea lor în funcție de un înțeles, confundarea științei adevărate cu acea erudiție vană, care îngrămădește mecanic faptele, fără să încerce să găsească legăturile dintre ele.

Filozoful preconizează și un sistem ierarhic al științelor, organizat în raport cu gradul descrescător al nivelului de abstractizare și invers proporțional cu nivelul de specificitate. Ordinea este, în aceste condiții, următoarea: matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia și – noutate în contextul epocii – sociologia. Este însă eliminată psihologia deoarece introspecția e principial imposibilă. Cum ar putea cineva – se întreabă filozoful, cu o ingenuitate egală doar de siguranța de sine a propriei judecăți – să-și conștientizeze actele intelectuale în momentul chiar în care ele se produc? „Individului care gîndește nu-i e cu puțință să se împartă în două, într-o parte care raționează în timp ce cealaltă l-ar privi raționînd. Organul observat și organul observator fiind, în acest caz, identice, în ce chip ar putea avea loc observația?” (Comte, p. 82) Sistemul lui Comte e încoronat printr-o pledoarie în favoarea unei religii a Umanității, fondate pe solidaritatea iubirii reciproce, pe care mai ales femeile au rolul s-o intermedieze întrucît ele „sînt totdeauna dispuse să-și subordoneze inteligența și activitatea sentimentului”! Maxima fundamentală a acestei religii este: „Iubirea drept principiu, Ordinea drept temelie, Progresul drept scop” (*Philosophes et philosophie*, p. 248).

Popularitatea lui Auguste Comte a fost imensă printre contemporani, iar influența exercitată – incontestabilă. Vulgarizarea rapidă a ideilor sale și succesul de audiență trebuie puse în legătură, fără îndoială, cu climatul de discreditare a metafizicii și de scădere a interesului pentru

religie, mai ales cu prestigiul în creștere al activităților științifice. Dezvoltarea acestora din urmă este, în adevăr, vertiginoasă, datorită atât cerințelor unui capitalism în plină ascensiune, cât și nevoilor presante ale modernizării statale și extinderii semnificative a învățămîntului. În acest sens, e probabil că spiritul public a fost mai ales impresionat de descoperirile și invențiile spectaculoase care se succed în tot lungul secolului: locomotiva cu aburi, electricitatea, fotografia – în prima jumătate; becul electric, telegraful, telefonul, motorul cu petrol, avionul – în a doua jumătate. Un mare avînt iau științele naturii, îndeosebi chimia (unde se reușește clasificarea elementelor în funcție de greutatea atomică și se obțin pe cale sintetică numeroși produși organici) și biologia (prin teoriile evoluționiste și selecția naturală a lui Darwin). Aplicațiile științelor la tehnologie și ritmul grăbit al industrializării constituie factori majori de transformare a peisajului social: demografia urbană explodează, coșurile de fabrică se înmulțesc în periferiile orașelor, mașinile încep să înlocuiască munca manuală, calul vapor se substituie calului de tracțiune.

Pentru cea mai mare parte a populației viața nu e ușoară, însă rațiunea calculatoare întrupată în știință se drapează în culorile mitului. Mulți cred cu fervoare că știința oferă chezașia unui progres generalizat și ireversibil. Un optimism debordant, care azi ne pare naiv, plutește în atmosfera vremii. Ajunge să-l ascultăm pe Ernest Renan: „A organiza științific omenirea – iată ultimul cuvînt al științei moderne, aceasta e îndrăzneța, dar legitima ei pretenție. Văd încă mai departe... Rațiunea, după ce va organiza omenirea, îl va organiza și pe Dumnezeu” (Domenach, p. 15). Ori să recităm în *Mizerabilii* lui Victor Hugo înflăcăratul discurs al unui insurgent ținut pe una din baricadele revoltei pariziene din iunie 1832: „Cetățeni, încotro mergem? Spre știința făcută guvern, spre forța lucrurilor devenită singura forță publică, spre legea naturală avîndu-și sancțiunea în ea însăși și promulgîndu-se prin propria-i evidență, spre o auroră a adevărului corespunzînd răsăritului de soare. Ne îndreptăm spre unirea popoarelor; ne îndreptăm spre unitatea omenirii. Destul cu poveștile, destul cu paraziții. Realitatea guvernată de adevăr, iată țelul!” (Domenach, p. 58).

Pozitivismul. Claude Bernard, Gherea, Lanson

Pozitivismul se distanțează relativ repede de amintirea tot mai stinjenitoare a părintelui fondator, devenind încetul cu încetul o denotație generală atribuită curentului „scientist”, dominant spre sfârșitul secolului. Un rol însemnat în această segregare îi revine lui Claude Bernard, savant cu remarcabile descoperiri, autor al unei faimoase *Introduction à la Médecine expérimentale* (1865). Cartea apără un determinism riguros și se opune convingător explicațiilor mecaniciste, care nu țin seama de complexitatea coerentă a organismelor vii. Ea încurajează observația scrupuloasă, dar – precizare esențială – o subordonează existenței unui punct de vedere: orice cercetare științifică trebuie să plece de la o ipoteză, pe care experimentul are sarcina s-o valideze ori s-o infirme. Claude Bernard consideră că școala lui Comte s-a „specializat în generalități”, apropiindu-se astfel de metafizica pe care o condamnă declarativ. El îi privește cu ironie pe filozofii ocupați să producă discursuri asupra metodei și insistă că știința experimentală nu se poate face decât în laborator.

Emile Durkheim, unul dintre creatorii sociologiei moderne, continuă în prima sa carte, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), să-i aducă reproșuri lui Comte, îndeosebi fiindcă ia ca premisă a cercetării ceea ce de-abia trebuia dovedit (existența progresului, a unui curs ascendent al istoriei), altfel spus, că, în pofida declarațiilor, se situează în zona speculației, nu a științei.

Pozitivismul, în accepția largă a cuvântului, debarasată de orice trimitere la Comte, devine filozofia standard a legitimării activității științifice. Respingînd imixtiunile metafizicii, accentuînd cu tărie sarcina elaborării unor metode sigure de tratare a fenomenelor, ea își extinde rapid influența în toate domeniile cunoașterii. Triumfă pretutindeni un ideal de obiectivitate, transparență și neștirbită încredere în posibilitățile rațiunii. Vechea strădanie a căutării de cauze generale, care produc efecte vaste, acoperind prin totalitatea lor nediferențiată întreaga diversitate a realului, așa cum o practicasă cu mare succes Hippolyte Taine, este definitiv abandonată. În locul deschiderii de mari șantiere, e preferată cercetarea parculară, pe sectoare sau teme bine localizate. Competențele încep să se specializeze pe arii restrînse, pentru a face față acumulării datelor și a îngădui o cuprindere exhaustivă. Sinteza

apare ca o operație riscantă și dificilă, care încununează o lungă, lămuritoare, răbdătoare muncă de informare bibliografică, de culegere a materialului, de experimente și verificări. În orice caz, spre sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, cultul științei, ca expresie a atotputerniciei rațiunii, dar și ca autoritate supremă, pentru mulți mai presus de religie, atinsese apogeul: toate relele societății urmau să fie înlămurate prin aplicarea consecventă a principiilor sale. Iată ce declara unul dintre marii chimiști ai epocii, Marcelin Berthelot: „Știința metamorfozează umanitatea, ameliorând totodată condiția materială a indivizilor, oricât de umili și săraci ar fi ei; dezvoltându-le inteligența... imprimând în toate conștiințele convingerea morală a solidarității universale, bazată pe sentimentul adevăratelor noastre interese și pe datoria imperativă a slujirii dreptății. Știința domină totul; numai ea oferă servicii definitive. Niciun om, nicio instituție nu vor mai avea de acum înainte o autoritate durabilă, dacă nu se conformează preceptelor sale” (*apud* Gusdorf, b, p. 234).

Aceleași principii de lucru se regăsesc și în științele umane, care în tot cursul secolului se dezvoltaseră semnificativ, câștigându-și treptat autonomia. Sub influența puternică a marilor succese obținute în științele naturii și în condițiile unei definiții „cantitativiste” a conceptului de „știință”, ele încearcă să împrumute metodele și procedurile acestora. Că de obicei în perioadele intens mimetice, „adoptarea” nu e, la început cel puțin, o „adaptare”, adică o asimilare potrivită specificității organismului receptor, ci o imitație, o preluare mecanică, un transfer neprelucrat de modele și practici. Așa se explică faptul că nu doar în sociologie, unde Vilfredo Pareto se străduiește să-i dea noii discipline „un statut de știință experimentală după exemplul chimiei și fizicii, spre a rupe cu tendința dogmatică manifestată de sociologia lui Comte, H. Spencer etc.” (*Sociologie contemporaine*, p. 34), dar și în psihologie, istoriografie, lingvistică, pînă și în critica și istoria literară se fac simțite tendințe asemănătoare.

La noi, Dobrogeanu-Gherea cita cu aprobare cuvintele „savantului profesor de la Sorbona, Brunetière”, care socotea critica drept „o adevărată știință analoagă cu istoria naturală” (Gherea, 7, p. 100). Polemizînd cu așa-zisa „critică judecătorească” a lui Maiorescu, Gherea analiza opera literară ca un „product”, căutînd „legătura de cauză” între ea și autor, printr-o investigație care cobora de la psihicul scriitorului

la mentalitatea colectivă a „poporului”, apoi la „mediul natural” și la „întocmirile politico-sociale”. De menționat că el respingea teoria „calității dominante și generatrice” a lui Taine deoarece i se părea „metafizică”, „prea vastă, prea puțin sigură” (*idem*, 6, p. 30-33).

Încă mai semnificativ e cazul lui Gustave Lanson, teoretician și istoric literar de mare anvergură, spirit echilibrat și perspicace, care-și dădea bine seama că, în critică, „impresionismul e inatacabil și legitim”, dar considera, în același timp, că esențialul unei metode convenabile este „să separe impresia subiectivă de cunoașterea obiectivă”. El îi combătea pe Taine și Brunetière pentru că se lăsaseră „îmbătați” de mirajul științelor pînă la a le copia „formulele” și avertiza împotriva utilizării „cifrelor”, a „curbelor”, a „formulelor generatoare” (de vreme ce nu putem cunoaște niciodată „toate elementele care intră în compoziția geniului, nici proporția exactă a fiecăruia în amestec”).

Și Lanson se voia „științific”, ca toată lumea, însă mai avea și pretenția rezonabilă că „științei trebuie să-i împrumutăm spiritul, nu procedeele”. Dacă savanții au ceva efectiv să ne învețe aceasta este, înainte de toate, „curiozitatea dezinteresată, probitatea severă, răbdarea laborioasă, supunerea față de fapte, dificultatea de a crede, de a «ne crede, la fel ca și de a-i crede pe alții, nevoia permanentă de critică, control și verificare”. În acest sens, Lanson preconiza niște reguli de stabilire a sensului literal și literar al textelor, astfel încît să nu ajungem „a ne povesti pe noi înșine sub pretextul că vorbim de Montaigne sau Vigny” (Lanson, p. 32-44). Altundeva, analizînd raporturile între istoria literară și sociologie, afirmînd că fenomenul literar e „prin esență un fapt social” și că materia studiilor literare „e în mare măsură sociologică”, Lanson conceda atmosferei scientizante a vremii, preconizînd, e drept, cu precauție, cîteva așa-zise „legi” inductive, relative, aproximative, mai degrabă „umbre de legi decît legi”, în înțelesul curat al cuvîntului. Spre pildă: legea corelării dintre literatură și viață, legea influențelor străine, legea cristalizării genurilor, legea corelării dintre forme și scopuri estetice etc. În toate aceste cazuri, termenul de „lege” e utilizat retoric, cu o exagerație care-l face impropriu. Căci departe de a fi vorba de un raport necesar între fenomene precis delimitate, atenția se concentrează în jurul unor titluri de capitole care urmează de-abia a fi scrise, unde conceptele sînt, prin natura lor, ambigue și nesfîrșit interpretabile.

Remodelări ale raționalității. De la geometriile noneuclidiene la ideal-typus-ul lui Max Weber

Întrucât progresul tot mai accelerat al cunoașterii scoate neîncetat la suprafață constelații factuale noi și cîmpuri problematice neabordate, are loc o inevitabilă și continuă remodelare și îmbogățire a rețelei conceptuale prin care este interogată lumea. În felul acesta, raționalitatea, care este motorul cercetării, e obligată să-și reconsidere apriorismele, să-și estompeze rigiditățile, să-și recicleze paradigmele. Mă voi limita la două exemple.

Cel dintîi privește geometriile noneuclidiene create de Lobacevski și Riemann. După cum se știe, cei doi matematicieni de geniu au reușit să construiască, independent unul de celălalt, geometrii valabile, pornind de la o axiomă opusă principiului fundamental al lui Euclid, anume că printr-un punct exterior unei drepte nu poate fi trasată decît o singură paralelă. Acest principiu nu e însă doar acreditat printr-o utilizare bimilenară, ci coincide și cu intuiția noastră comună. Faptul că Lobacevski și Bolyai au putut construi sisteme în stare să descrie corect proprietățile spațiului fizic, deși s-au întemeiat pe o axiomă care-l contrazice pe matematicianul grec, dar care, îndeosebi, nu mai are nimic a face cu modul nostru de a percepe lumea, dovedește că funcția axiomelor nu e de a „reprezenta” realitatea. Rostul lor e de a servi drept bază pentru construcții al căror raport cu realitatea e instrumental și indirect. Concluzia pe care o trage David Hilbert în manualul său de geometrie din 1899 e că spațiul se comportă „ca și cînd” ar fi un concept matematic, axiomele ca fiind enunțuri ale unui limbaj formal, care servesc deducției de teoreme, iar geometria n-ar fi o știință calchiată pe experiență, ci un sistem imaginat, derivîndu-și rigoarea din consistența propriilor propoziții (*Philosophes et philosophie*, p. 336).

Cel de-al doilea exemplu se referă la științele umane și are în vedere concepția despre sociologie a lui Max Weber, care, contrar lui Durkheim, inclinat spre holism, tinde să instituie o sociologie comprehensivă, implicînd un raport cu valorile și sesizarea singularităților (mai exact, explicarea acțiunilor individuale). Ceea ce contrariază și a stîrmit, de altfel, numeroase controverse printre specialiști e că, în pofida acestor premise, Weber își propune să ajungă la obiectivitate. În acest scop, el

uzează de două strategii. Prima asociază comprehensiunea cu explicarea în demersul interpretativ, în vreme ce Dilthey – cum știm – le separase („înțelegem spiritul, explicăm natura”). „Numim sociologie... – scrie Weber – o știință care-și propune să înțeleagă prin interpretare activitatea socială și prin asta să-i explice cauzal desfășurarea și efectele.” (Weber, a, p. 4) Comprehensiunea imediată trimite la co-temporalitatea acțiunii, iar comprehensiunea explicativă (*erklärendes Verstehen*) – la motivele care o determină. Dintre cele patru categorii de comportamente : două raționale, determinate de „valoare” ori de „finalitate”, două neraționale : unul „afectiv”, celălalt „cutumier” (tradițional), acțiunea finalizată e cea care asigură maximum de inteligibilitate. Mișcarea ei e de la mijloace spre scopuri, dacă privim din unghiul agentului, sau de la cauză la efecte, dacă privim din afară și a posteriori. Tocmai posibilitatea acestei conversiuni permite cercetarea „obiectivă” a acțiunii orientate spre obținerea unui rezultat, „explicarea” sensului ei (a motivelor) și a etapelor parcurse (Pharo, p. 20-21).

Cea de-a doua strategie a lui Weber constă în formarea așa-numitului concept de „tip ideal”. El reprezintă unul dintre cele trei niveluri de sens pe care le identifică : sensul obiectiv just, postulat de științele umane numite „dogmatice” (logica, etica, dreptul, estetica), sensul subiectiv vizat de un agent sau de mai mulți și, în fine, sensul construit de agent (agenți), prin urmare, virtual. Trăsătura caracteristică a acestuia din urmă e că posedă într-o variantă ideală toate caracteristicile pertinente ale obiectului (fenomenului). Sarcina sa e de a constitui un termen de comparație, permițând măsurarea distanței care separă obiectul sau fenomenul real de simulacrul obținut, nu atât printr-o simplă generalizare, cât prin ceea ce Raymond Aron denumeste o „raționalizare utopică”. „Tipul ideal recuză prejudecățile naturalismului și iluziile metafizicii. Servește în degajarea originalității indivizilor istorici, constituind substitutul pozitiv al noțiunii de esență, e indispensabil spre a circumscrie obiectul cercetării, spre a gândi realitatea raportînd-o la idee.” (Aron, p. 232)

Weber avertizează în mod explicit și insistent împotriva pericolului nominalist : cercetătorul trebuie să se ferească „să alunece de la tipul ideal în sens logic la sensul practic de apreciere valorizantă”, altfel spus, să judece realitatea conform propriilor năzuințe sau visuri. În această perspectivă, de pildă, el consideră că legile dezvoltării istorice

preconizate de marxism sînt, ca tip ideal, „de o importanță euristică eminentă, chiar unică”, însă pot deveni extrem de primejdioase dacă sînt înmormorate în „realitate”. Aceste cuvinte, scrise în 1904, își capătă întreaga semnificație în lumina a ceea ce știm că a urmat (Weber, a, p. 200). Adaug că, în pofida unei recunoașteri clare a faptului că nu există cunoaștere fără presupuziție, că orice subiect, inclusiv savantul dornic de obiectivitate, implică în observație propriile-i valori, Weber a susținut mereu exigența „neutralității axiologice” a cercetătorului. În opinia sa, acesta trebuie să distingă între interpretările uzuale date unor fenomene ori probleme și opțiunile cu caracter personal, ceea ce, de bună seamă, nu e deloc o chestiune de rutină sau de „meserie”, ci de luciditate și bună-credință. Prin imputarea cauzală ca suport al comprehensiunii și teoria tipului ideal, ca modalitate de a relativiza operația de conceptualizare, Weber ilustrează un raționalism pluralist, extrem de sensibil la tribulațiile istoriei și complexitățile cotidianului comun.

(1) societate filozofică din Viena anului 1911

(1) notă caracteristică atmosferei Vienei Habsburgilor din anii premergători primului război mondial, cînd, în pofida imenselor sale tensiuni (sau poate ca o urgență neașteptată a lor), orașul conținea cel mai înalt procent de genii pe kilometru pătrat cunoscut vreodată, o constituie formarea în 1911 a unei societăți de „filozofie pozitivistă”. Gerald Holton reproduce un punct-cheie al programului. Membrii fondatori își propuneau să militeze, sub steagul pozitivismului, pentru progresul cunoașterii și difuzarea ei în cercuri cît mai largi. În propriile lor cuvinte : „A pregăti o viziune înglobantă asupra lumii pe baza materialului factual pe care l-au acumulat științele particulare și a răspîndi mai întîi în rîndurile cercetătorilor înșiși primele impulsuri în această direcție au devenit o nevoie tot mai imperioasă pentru știință, dar și pentru epoca noastră în general, care numai astfel va dobîndi ceea ce posedăm” (*apud* Bouveresse, d, p. 122). Surpriza vine cînd aflăm cine erau semnatarii apelului pentru înființarea societății : Ernst Mach, Albert Einstein, David Hilbert, Felix Klein și... Sigmund Freud. Fără îndoială – cum observă Bouveresse – cuvîntul „pozitivism” nu avea la 1911 conotația aproape injurioasă din zilele noastre. El nu era considerat drept „inamicul principal al libertății de imaginație, al creativității și progresului științific” (*ibidem*, p. 123).

Pozitivismul logic și iluziile lui

În aceeași Viena, dar în atmosfera de descurajare și haos produsă, în 1918, de prăbușirea Habsburgilor și de transformarea metropolei marelui imperiu într-o capitală provincială, un grup de filosofi, matematicieni, fizicieni constituie un nucleu de cercetare interdisciplinară, urmărind să fundeze o epistemologie explicit și agresiv antimetafizică. Ar fi poate rezonabil să vedem în această inițiativă o reacție tipic compensatorie a unor intelectuali de elită la provocările (ironiile?) tragice ale istoriei: ei vor parcă să reîntemeieze cunoașterea pe baze solide, inebanabile, neafectate de programele populiste ori utopice, de nesăbuitele retoricii și speculației, cu care atât de lesne se mîngîie sau în care atât de lesne se încred unii. E desigur în gestul lor sfidător și un protest împotriva cursului luat de gândirea europeană a ultimelor decenii.

Printre sursele pozitivistilor vienezi se numără logicianul german Gottlob Frege, fizicianul german Ernst Mach, matematicianul și filozoful englez Bertrand Russell, filozoful vienez la origine, stabilit ulterior în Anglia, Ludwig Wittgenstein. Cel dintîi preconizase încă din 1879 un sistem de notație simbolică permițînd evitarea imperfecțiunilor limbajului natural și operase distincția fundamentală între sens și referință. Russell, în aceeași preocupare de a purifica uzul limbii comune de „entitățile inutile, fără legătură directă cu experiența sensibilă”, formulase o teorie a „descrierilor” (punînd în evidență „logica” propozițiilor prin „traducerea” sensului în variabile și predicate, care permit să analizăm dacă propozițiile respective sînt sau nu adevărate). De la Mach, despre care Allan Janik și Stephen Toulmin cred că ar fi fost „un fel de naș al pozitivismului logic, dacă nu adevărul său părinte”, cercetătorii vienezi au preluat „senzualismul”, insistența pe „primatul experienței și observației” (Janik, Toulmin, p. 201). În fine, Wittgenstein, prin al său *Tractatus logico-philosophicus* (1921), părea a se fi înscris nemijlocit în proiectul pozitivismului logic, ba chiar, după unii, a-i fi furnizat cartea de căpătîi, „Biblia” înnoirii filozofice.

În tentativa de a demonstra fatuitatea sterilă a metafizicienilor, pozitivistii nu argumentează că aceștia „ar uza de intelect în domenii în care n-ar putea să se aventureze profitabil”, ci că produc enunțuri contrarii „regulilor semnificației literale a limbajului” (Ayer, p. 42).

Clasificînd diversele categorii de propoziții, pozitivistii constată că enunțurile logico-matematice sînt analitice, adevărate prin definiție și necesare prin convenție, dar tautologice, întrucît nu ne spun nimic despre lume. Afirmînd că „suma unghiurilor unui triunghi e de 180° ” nu facem decît să explicităm o particularitate inclusă în definiție. La fel, cînd declarăm că „animalele erbivore nu se hrănesc cu carne” nu comunicăm nimic nou, predicatul parafrazează, pur și simplu, ceea ce e conținut în subiect. Enunțurile empirice, de tipul: „Zebra e un mamifer patruped cu pelajul brăzdat de benzi negre sau brune” sau „Rapidul de Cluj pleacă la 13 și 15”, sînt propoziții care pot fi adevărate sau false, căci ele conțin informații verificabile (în principiu, fiindcă nu totdeauna le putem controla personal), care ne îmbogățesc cunoștințele, permițîndu-ne să ne orientăm, să acționăm, să operăm pe terenul științelor ori al practicii. O a treia categorie de propoziții, nici tautologice, nici empirice, se referă la expresia emoțiilor, sentimentelor, dorințelor etc. („Mi-ar plăcea să merg la Paris”) sau a judecăților morale („O minciună utilă e tot minciună”); în genere, judecățile de valoare nu se pot întemeia pe enunțuri empirice, deoarece – cum ne amintim că postulase încă Hume – dintr-un „fapt” nu se poate deduce o „normă”.

Ce se întîmplă cu enunțurile metafizice? Ele pur și simplu nu pot fi verificate. Însă, potrivit lui Waismann, unul dintre membrii Cercului de la Viena, „dacă nu există niciun mijloc de a spune cînd este adevărat un enunț, atunci enunțul nu are sens; căci sensul unui enunț este metoda verificării sale” (Lacoste, a, p. 37). Enunțurile metafizicii sînt deci lipsite de sens, sînt pseudoenunțuri (*Scheinsätze*). În *Tractatus*-ul său, Wittgenstein afirmă același lucru (4003): „Cele mai multe propoziții și întrebări care au fost enunțate despre chestiuni de ordin filozofic nu sînt false, ci sînt nonsensuri. De aceea, nu putem să răspundem deloc unor întrebări de acest tip, ci doar să constatăm că ele sînt nonsensuri. Cele mai multe întrebări și propoziții ale filozofiei se bazează pe fapțul că noi nu înțelegem logica limbajului nostru (ele sînt de tipul întrebării dacă binele este «mai mult sau mai puțin» identic cu frumosul). Și nu este de mirare că cele mai profunde probleme *nu* sînt propriu-zis probleme” (Wittgenstein, b, p. 96). Wittgenstein se află pe poziții similare cu pozitivistii vienezi și în alte privințe: de pildă, în discordanță cu ce va susține în *Philosophical Investigations*, el crede că relația dintre limbaj și lume merge de la sine ori că obiectivitatea științei poate fi demonstrată

plecînd de la datele senzoriale (omîțînd că acestea sînt totdeauna ale „cuiva”   deci că sînt utilizabile, cum avea să arate Husserl intr-una din *Medita iile sale carteziene*, doar invoc nd conceptul de intersubiectivitate).

Interludiu cu Wittgenstein.  ntre „a spune”  i „a arăta”

Deși o mare parte a *Tractatus*-ului conține teze consonante cu opiniile membrilor Cercului de la Viena în privința stabilirii limitelor reprezentării simbolice a lumii, în consecință  i a limitelor descrierii realității prin limbaj, cartea lui Wittgenstein cuprinde  i indicii ale unei alte viziuni.  n pofida acordului aparent, există o serie de diferende cu pozitiv  tii logici. Merită să ne oprim o clipă asupra unui exemplu caracteristic.  n prefața lucrării sale, Wittgenstein enun  , la un moment dat, o frază-cheie, care dă de g ndit : „ ntregul înțeles al cărții ar putea fi exprimat aproximativ în cuvintele : ceea ce se poate în genere spune se poate spune clar ; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă” (Wittgenstein, b, p. 77).  n  ncheierea *Tractatus*-ului, autorul revine într-un paragraf mai amplu, dar nu mai puțin ambiguu, asupra acestei semnificații a operei. Re in doar două propoziții, pe cea de la 6.522 : „Există, bineînțeles, inexprimabilul. Este ceea ce *se arată*, este misticul”.  i pe cea de-a doua, de fapt ultima propoziție a cărții, care reproduce identic formularea din pagina introductivă (7) : „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”.

Cum trebuie oare înțelese aceste cuvinte enigmatice ? Adep ii Cercului de la Viena n-au văzut în ele, cel pu in la început, nimic suspect. „Aproape patru cincimi din *Tractatus* – scriu Janik  i Toulmin – puteau fi folosite, fără gre eli de interpretare prea evidente, ca o sursă de sloganuri pozitivistă, ostile oric r or nonsensuri.  n maniera în care au citit-o filozofii cei mai tineri, cartea era o răfuială de mare amploare, de o înaltă calificare profesională  i evident definitivă, cu toate supersti iile filozofice...” „Iar impresionanta propoziție finală... a fost interpretată... cu deosebire în sensul devizei pozitvist   : metafizicianule, ține- i gura ! ” (Janik, Toulmin, p. 207-208)

O lectură cu totul diferită a propus, la începutul anilor '60, Paul Engelmann, despre care Mircea Flonta ne informează că a fost „ființa cea mai apropiată de Wittgenstein în anii redactării *Tractatus*-ului” (Flonta, introducere, în Wittgenstein, b, p. 70). „O întreagă generație

de discipoli – scrie Engelmann – l-a putut socoti pozitivist (pe autorul *Tractatus*-ului – n.n.) deoarece el are în comun cu aceștia ceva extrem de important: el trasează granița dintre cele despre care se poate vorbi și cele despre care trebuie să tăcem exact în același fel ca și ei. Diferența este că aceștia nu aveau nimic despre care trebuiau să tacă. Pozitivismul consideră că lucrurile despre care se poate vorbi sînt singurele lucruri importante în viață... În timp ce Wittgenstein este pătruns de faptul că pentru viața omului sînt importante doar cele despre care, după părerea lui, trebuie să tăcem.” (Flonta, *ibidem*, p. 71)

Dar care sînt lucrurile importante „pentru viața omului”? Sînt cele ce nu pot fi „spuse”, ci doar „arătate”, cum îi explica Wittgenstein însuși lui Bertrand Russell, într-o scrisoare din 19 august 1919. Vorbind despre chestiunea esențială a cărții sale, el îi împărtășea că „punctul principal este teoria despre ceea ce poate fi exprimat prin propoziții – adică prin limbaj – (ori, ceea ce este același lucru, poate fi gîndit) și ceea ce nu poate fi exprimat prin propoziții, ci doar arătat. Problemă care, cred eu, este problema cardinală a filozofiei” (Wittgenstein, b, p. 60). În concret, ar fi vorba de universul valorilor, care excede „rațiunea teoretică”, nu poate fi raționalizat, nici nu e verbalizabil. El ne apare („se arată”) – după Mircea Flonta – „în acțiunile și atitudinile oamenilor, în opere literare și artistice, în scrieri religioase și, nu în ultimul rînd, în opere reprezentative ale filozofiei speculative” (Flonta, *ibidem*, p. 69). Dar dacă așa stau lucrurile, ne putem întreba ce rost ar mai avea exegeza operelor literare și artistice? Care mai poate fi utilitatea criticii, osteneala interpretării, de vreme ce critica și interpretarea ne vorbesc – și anume coerent și inteligibil – despre ce ar trebui mai degrabă să tacă?

De altă parte, este oare legitimă sinonimia dintre „a tăcea” și „a arăta”, pe care o sugerează Wittgenstein? „Tăcerea” e substituibilă „arătării” doar în context; ea devine elocventă („arată”) numai ca „reacție”, de pildă, după scene de viață impresionante ori segmente literare de mare tensiune, care stirnesc imaginația și sensibilitatea spectatorului (receptorului). „A arăta” înseamnă, în orice caz, ceva foarte diferit de „a tăcea”: în primul rînd, desigur, în ordinea de idei a discuției de față, a reprezenta indirect, prin metaforă și simbol, simțămintele și imaginile care nu pot fi puse în ecuație rațională (ceea ce susține Flonta), a replica limbajului verbal cu ajutorul unor limbaje nonverbale (plastice, muzicale, gestuale), a concretiza abstracțiile prin

scheme, grafice, curbe. Altminteri, în uzul curent, „a arăta” are numeroase alte semnificații: a demonstra, a explica, a exhiba, a indica, a desemna, a descrie, a etala etc.

E interesant să cunoaștem și interpretarea pe care Bertrand Russell o dă în autobiografia sa intelectuală (*Histoire de mes idées philosophiques*) distincției dintre „a spune” și „a arăta”. După Russell, chiar dacă ideea că o propoziție „trebuie să reproducă structura faptelor la care se referă” este justă, ea nu e totuși de mare importanță, cum își închipuia Wittgenstein. Autorul *Tractatus*-ului ar fi ajuns la „un soi de straniu misticism logic”, considerînd că „forma” pe care propoziția adevărată o împărtășește cu faptul corespunzător n-ar putea decît să fie „arătată”. Păreră lui Russell este că dacă într-o limbă există lucruri ce nu pot fi exprimate, e totdeauna cu putință să se construiască o limbă „de ordin superior” care să permită spunerea acestor lucruri. Și dacă ar rămîne totuși lucruri imposibil de spus în noua limbă, trebuie mers înainte și construită altă limbă, mai încăpătoare, și tot așa mai departe, *ad infinitum*. Rezolvarea problemei ar consta deci în situarea pe metapozii, în ceea ce Tarski și Carnap aveau să dezvolte ca „teorie a nivelurilor”, deosebind între limbajul-obiect și metalimbaj (Russell, a, p. 14).

Evoluția pozitivismului logic. Un eșec productiv

Într-un excelent articol despre pozitivismul logic, cu aplicație specială la opera lui Rudolf Carnap, Jacques Bouveresse observă existența unei simetrii revelatoare între dogmatismul antimetafizic al Cercului de la Viena și dogmatismul antiempirist prevalent în opinia multor cercetători actuali. Cei din urmă neglijează, în adevăr, foarte adesea, constatarea totuși evidentă, de îndată ce lucrurile sînt examinate atent și de aproape, că principalii reprezentanți ai mișcării și-au corijat rapid unele exagerări și vehemențe ale începutului. De altă parte, ipostaziind tocmai ceea ce era excesiv în aceste prime formulări, adversarii curentului îi reprezintă în mod caricatural tezele. Astfel este neîndoielnic reductiv și, în ultimă instanță, fals să se considere că pozitivismul logic a voit să elimine metafizica în numele unei științe empirice, constînd în colectarea, înregistrarea, contabilizarea faptelor, fără niciun concurs al teoriei, socotită prejudiciabilă, fiindcă ar dăuna necesarei obiectivității a cercetătorului (Bouveresse, a, p. 70-72). Calificativul de „empirist” a devenit

În zilele noastre compromițător, nu mai puțin, de altfel, decât cel de „pozitivist” ori de „metafizic”. În autobiografia intelectuală a lui Russell, la care m-am mai referit, autorul remarcă, la un moment dat, cu umor : „Acuzația de a face metafizică a devenit în filozofie o acuzație de genul celei aduse unui slujbaş primejdios pentru securitatea statului. Întrucât mă privește, nu știu ce vrea să se spună prin cuvântul «metafizică». Iată singura definiție pe care am găsit-o, convenind tuturor împrejurărilor : o opinie filozofică pe care n-o susține autorul” (Russell, a, p. 277). În mod analog, empirismul plat și arhivistice ar semnifica un mod de lucru de care în niciun caz nu poate fi bănuț cel ce vorbește...

Carnap ilustrează bine evoluția pozitivismului logic. În prima sa carte, *Der logische Aufbau der Welt* (1928), el modelează discursul științelor naturii în funcție de datele simțurilor, teoria mulțimilor și, bineînțeles, de logică. Se servește în acest scop de metoda inductivă și de principiul verificării, grație căruia poate deosebi afirmațiile cu sens cognitiv de nonsensurile metafizicii. Ulterior, în urma criticilor primite, între altele și de la Popper – apropiat, la rîndu-i, de Cercul de la Viena – Carnap își nuanțează părerile : de pildă, în *Testability and Meaning* (1936), atenuează intransigența conceptului de „verificare”, vorbind despre „confirmare”. Altă dată, spre a răspunde unui contraargument al aceluiași Popper, filozoful realizează că distincția între propoziții științifice și metafizice e prea brutală, că ea nu ține seama de tranziții ori excepții. De aceea, instituie o tipologie tripartită : 1. „enunțuri autentice științifice”, cele considerate ca atare de savanți, datorită formei lor, indiferent dacă vor fi finalmente acceptate sau infirmate ; 2. „enunțuri pseudoștiințifice”, care au o referență empirică indiscutabilă, deși pot aparține miturilor, astrologiei, superstițiilor populare etc. ; 3. „pseudo-enunțuri”, propoziții lipsite de semnificație cognitivă, ca de exemplu : „pe degetele de la mîinile noastre stîngi se așezau părinții preschimbați în păsărele argintii” – Gellu Naum. (Ar reieși că toate propozițiile ficționale sînt pseudoenunțuri în măsura în care sînt sintetice și nu au interpretare empirică ; în acest caz, n-ar trebui totuși făcută o diferență între ficționalul referențial : „Don Quijote s-a luptat cu morile de vînt” și autoreferențialele de felul versului lui Gellu Naum ?) Ca și ceilalți pozitiviști logici, Carnap a militat pentru un limbaj unificat al științei, depășind tradiționala barieră diltheyana între științele naturii și științele spiritului (Bouveresse, a, p. 88-90).

Un alt reprezentant al Cercului de la Viena, Otto Neurath, a criticat irealismul viziunii lui Carnap, care propusese noțiunea de „enunț protocolar” (enunț de observație) drept suport al celorlalte enunțuri ale științei. Însă, în pofida unui punct de plecare ținut sub control și asigurat, construirea unui limbaj științific pur nu e posibilă din cauză că limbajul cotidian, plin de aproximații, termeni neanalizați, imprecizii etc., se combină inevitabil cu limbajul „fizicalist”, tehnic și exact, dar acoperind doar zone limitate. Rezultatele observației, oricât de corecte, nu pot fi inscripționate într-un fel de *tabula rasa*. Ca atare, Neurath conchide că adevărul n-ar mai trebui definit, în modul clasic, drept corespondență cu faptele, ci drept coerență a enunțurilor științifice între ele. Ceea ce însă – cum s-a observat – echivalează cu „un abandon al empirismului deoarece coeziunea unui sistem de credințe e preferată criteriului experienței” (Lacoste, a, p. 42).

Din punct de vedere instituțional, Cercul de la Viena se dezagregă în ajunul celui de-al doilea război mondial. Congresul de la Cambridge, din 1938, marchează sfârșitul mișcării: membrii săi se refugiază din fața nazismului în Statele Unite și în alte țări. Moștenirea sa intelectuală rămîne însă vie și incitantă în mediul anglo-saxon, la filozofi ai științelor ca A.J. Ayer sau Karl Popper, îndeosebi prin curentul influent și larg răspândit al filozofiei analitice a limbajului.

Proiectul pozitivismului de eliminare a metafizicii era desigur o țință prea ambițioasă. În *Prolegomenele* sale, din 1783, Kant spunea: „Ne putem tot așa de puțin aștepta ca spiritul omului să părăsească vreodată cu desăvîrșire cercetările metafizice pe cît ne putem aștepta că am înceta vreodată să mai respirăm pentru a nu mai trage în piept un aer care nu este curat”. Metafizica va exista oricînd „la orice om și mai ales la cel care gîndește”, dar fiecare „și-o va croi după placul său” (Kant, b, p. 172). Bătrînul Kant avea dreptate. Chiar dacă întrebărilor despre esența lucrurilor, țelurile ultime, rostul ființei etc. nu li se poate da un răspuns satisfăcător și chiar dacă, de mai multe ori în istoria gîndirii omenеști, mari filozofi – Nietzsche și Heidegger sînt doar exemple proeminente – au proclamat sfârșitul metafizicii, iar pozitiviștii logici i-au demonstrat inanitatea enunțurilor, spiritele neliniștite și însetate de absolut nu și-au stîmpărat niciodată curiozitatea de a afla. Cu cît știința a sondat mai adînc și a desfășurat perspective mai ample, cu atît mai mult au apărut noi interogații care le-au înlocuit pe cele vechi, poate

chiar cu o conotație mai tensionată, mai anxioasă, mai dramatică. De aceea, speculația în jurul sensului, principiilor și cauzelor ultime renaște mereu din propria-i cenușă, deși poate nu atât în expresia severă, tradițională și bibliografică a filozofiei catedratice, cât mai degrabă sub forma personală și imaginativă a gândirii poetice.

În pofida eforturilor depuse, pozitivistii logici n-au reușit să înlăture metafizica. Și nici n-ar fi putut să reușescă: s-au ocupat, cum era și normal, doar de imperfecțiunile modului ei de rostire, nu de nevoia imperioasă care-i legitima demersul. Au atras, în schimb, atenția asupra capcanelor limbajului, a importanței clarificării conceptuale, au restabilit legătura speculației cu simțul comun, au reciclat filozofia ca „terapeutică” a determinării adevărului sau falsității propozițiilor, au impus scrupulele și exigențele raționalității în gândire și exprimare. Că direcția imprimată cercetării n-a fost nici superfluă, nici fără consecințe o dovedesc ecoul și importanța dobândită în zilele noastre de filozofia analitică.

Raționaliști contemporani. Karl Popper

Dintre raționaliștii secolului XX, mă voi opri aici doar la Karl Popper și Jürgen Habermas, deși, fără îndoială, ar fi fost plauzibilă evocarea și a altor figuri de prim-plan (Gaston Bachelard, C.G. Hempel, Friedrich Hayek, John Rawls, Raymond Aron, Thomas Nagel). Însă cei doi autori menționați sînt mai legați tematic de mizele acestei cărți. Popper mă interesează îndeosebi prin versiunea extrem de influentă dată de el raționalismului, ca teorie critică, failibilism, alegere morală justificată și pledoarie în favoarea discuției libere. Din Habermas, filozof social de anvergură impresionantă, cunoscut la noi grație, mai ales, studiilor lui Andrei Marga, voi reține, îndeosebi, contribuțiile în privința presupunțiilor raționale ale comunicării și ale raporturilor dialogale.

Deși în contact cu pozitivistii logici, Popper se desparte de ei în mod decisiv încă de la prima sa carte de referință, *The Logic of Scientific Discovery*, o teorie a cunoașterii și, deopotrivă, un tratat de metodologie a științei. Pentru el, cunoașterea nu este o stare de spirit subiectivă, ci un sistem de enunțuri al teoriilor, ipotezelor și conjecturilor, supus în permanență discuțiilor și controverselor. Empirismul pozitivist se funda – cum am văzut – pe observație și inducție. Or, Popper susține că observația nu e niciodată neutră, ci ghidată de un prealabil teoretic, întrucît

selectăm totdeauna din ansamblul caracteristicilor obiectului pe cele pe care le considerăm esențiale. În punctul de plecare, opțiunea nu poate fi decît orientată, chiar dacă nu conștientizăm acest lucru. Privim totdeauna dintr-o anumită perspectivă, în funcție de o anumită tradiție științifică, urmărind un anumit scop etc. De aceea, „propozițiile de bază” (substitute ale „enunțurilor protocolare” ale lui Carnap), conținând enunțuri ale faptelor observate, nu constituie „date” sigure, sustrase îndoielii, ci doar ipoteze provizorii, care trebuie de-abia testate. Dicotomia observațional-teoretic nu are defel un caracter absolut. În spiritul lui Popper se poate chiar afirma „că toate propozițiile sînt teoretice” (Bouveresse, a, p. 92).

În ce privește inducția, Popper reformulează o veche teză a lui Hume, în sensul că din enunțuri care grupează observații identice („Am văzut pînă acum numai lebede albe”) nu pot fi trase concluzii de generalitate certă („Toate lebedele care «există» sînt albe”) deoarece „teoriile universale nu sînt deductibile din enunțuri singulare” (Popper, d, p. 122). Ceea ce putem face e să căutăm enunțuri singulare capabile să contrazică teoriile, deci să le invalideze. Dar dacă inducția nu poate oferi niciodată garanții de certitudine, criteriul demarcării științei de nonștiință este cel al „falsificabilității”, adică al testării teoriilor cu ajutorul unor observații empirice cruciale. Din acest punct de vedere, teoria lui Einstein aparține neîndoielnic științei, fiindcă tezele ei sînt formulate precis și au fost confirmate experimental. În schimb, astrologia, psihanaliza ori marxismul ar fi pseudoștiințe, deoarece prin formulările lor vagi sau ambigue sînt infalsificabile, pretind să dețină adevărul, dar nu pot fi infirmate prin experiență (se „aranjează” totdeauna să găsească așa-zise „probe” în sprijin). Cît privește legile naturale, ele sînt mai degrabă prohibitive decît descriptive: ele nu afirmă că anumite stări de lucruri există, ci exclud ceea ce le contrazice manifestarea, sînt așadar „falsificabile”.

La prima privire, pare ciudat că o cunoștință validă e aceea care-și afirmă provizoratul, caracterul de a fi testabilă, posibilitatea de a fi contrazisă. Dar în lumea noastră sublunară, tocmai caracterul failibil e ceea ce poate distinge știința veritabilă de pălăvrăgeala cu aer savant, pe care niciun argument nu e în stare s-o disloce din statutul autoatribuit de „adevăr” indiscutabil. De fapt, nu dispunem de un criteriu al adevărului ori al verificării absolute, în schimb putem identifica erorile. Popper

merge chiar mai departe. El susține că o teorie are cu atât mai multe șanse de a se apropia de adevăr (verosimilitate), cu cât e mai îndrăznească, mai puțin probabilă pentru simțul comun, mai aptă prin caracterul tranșant al enunțurilor de a fi infirmată.

În autobiografia sa intelectuală, *Unended Quest*, Popper și-a definit teoria metodei științei drept o „metodă critică”; ea aplică procedura „încercării și erorii”, a ipotezei și infirmării; totdeauna se pornește de la o anumită „situație de problemă” și de la o teorie, o ipoteză, o conjectură. Apoi, „diversele teorii în conflict sînt comparate și supuse examenului critic pentru a le decela defectele; iar rezultatele, mereu schimbătoare, niciodată concludive, ale acestor examene critice constituie ceea ce putem numi «știința zilei»” (Popper, d, p. 122).

Dintre obiecțiile aduse teoriei falsificabilității foarte serioasă este cea care afirmă că nu pare deloc ușor să afli dacă o teorie e refutabilă sau nu. Popper însuși ar fi întimpinat mari dificultăți în a se servi de propriul criteriu. De altă parte, în cazul psihanalizei, argumentele în virtutea cărora i se contestă caracterul de știință conduc la o situație paradoxală: pe de o parte, psihanaliza e invalidată, pe de alta, discipolii ei continuă s-o profeseze, prevalîndu-se nu numai de contraargumente, ci și de rezultate practice (Ogien, p. 523). Thomas Kuhn i-a reproșat lui Popper că ar fi caracterizat activitatea științifică în termeni care se aplică doar perioadelor revoluționare, cînd au loc bulversări de paradigmă, neglijînd perioadele de dezvoltare normală, deci cercetarea de toate zilele, cînd mișcarea cunoașterii e cumulativă. În condițiile obișnuite, cele mai frecvente, testările îl verifică pe omul de știință individual, nu teoria sa. Doar în momentele de răsturnare revoluționară (Galilei, Newton, Einstein) sînt explorate limitele teoriei înseși, prin probe de o „severitate maximă”. „Însă episoadele acestea sînt foarte rare în dezvoltarea științei.” (Kuhn, b, p. 313)

În afara remarcabilei sale activități de filozof al științei, Popper a atacat și importante probleme ale filozofiei sociale în *The Poverty of Historicism* (1944-1945) și, îndeosebi, în *The Open Society and Its Enemies* (1945). Rețin, în contextul de față, reevaluarea semnificației conceptului de „raționalism”, teoria „alegerii raționale” și legitimarea discuției libere.

Pentru Popper, raționalismul nu înseamnă, ca la cartezieni, prevalența exclusivă a inteligenței, ci, ca la filozofii Luminilor, o asociere a

intelectualismului cu empirismul (observația și experimentul), lipsită însă de orice triumfalism întrucât e deplin conștientă de rolul extrem de important pe care-l joacă în natura omenească emoțiile și pasiunile. Din acest motiv, din cauza existenței unei doze ineliminabile de iraționalitate, raționalismul trebuie să fie „modest și autocritic”, să-și recunoască limitele. La urma urmei, chiar opțiunea în favoarea rațiunii, și nu a misticii ori magiei este un „act (cel puțin provizoriu) de credință”. Popper susține astfel că raționalistul de tip pozitivist se înșală atunci când spune: „Nu sînt dispus să accept nimic ce nu poate fi susținut prin raționament sau experiență”, și anume fiindcă enunțul („Nu accept nimic...”) e indemonstrabil (ceea ce ne aduce la „paradoxul mincinosului”: cînd propoziția își asertează propria-i falsitate). El pledează în favoarea unui „raționalism critic”, care-și admite cu modestie statutul nonautonom (își „are originea într-o decizie irațională”), însă, în același timp, se caracterizează ca „atitudine a omului dispus să-și plece urechea la argumente critice și să învețe din experiență”. Spre deosebire de iraționalist, care se folosește și el de rațiune, dar fără sentimentul unei obligații, uzînd sau lepădîndu-se de ea după bunul-plac, raționalistul veritabil adoptă „singura atitudine... moralmente justă... cea care recunoaște că avem față de ceilalți oameni datoria de a-i trata pe ei și pe noi înșine ca pe niște ființe raționale” (Popper, a, 2, p. 249-252).

Altă remarcă de mare interes: calitatea „critică” a raționalismului presupune în mod necesar concursul imaginației. În contrast frapant cu iraționalismul, care este „dogmatic”, raționalismul, în viziunea lui Popper, ca și la Kant, nu se reduce la „scolastică seacă”, așa cum cred denigratorii săi, ci uzează amplu de facultatea de a-și reprezenta lucrurile absente ori posibile, se servește adică de acea putere a ficționării pe care o numim imaginație (*ibidem*, 2, p. 261-262).

În *Societatea deschisă*, Popper își exprimă adeziunea la dualismul faptelor și valorilor, respingînd pozițiile reducționismului monist. Dacă, în privința faptelor, raționalismul său critic „se deosebește de raționalismul tradițional prin principiul failibilismului, care nu mai asociază posibilitatea adevărului cu imposibilitatea erorii” (*Measure*, p. 163), în chestiunea normelor, infinit mai delicată, el rămîne ferm pe poziții raționaliste, ba chiar radicalizîndu-le enunțarea.

Cum știm prea bine, normele nu reprezintă „constatarea unor fenomene, ci reguli de conduită”, instituite socialmente. Deoarece nici

istoria, nici natura nu ne pot indica în ce fel să ne comportăm, responsabilitatea de a da existențelor noastre un scop și un sens aparține fiecăruia dintre noi, dar și tuturor laolaltă. Însă, ca și judecata de valoare, un imperativ moral nu poate fi demonstrat. Să însemne aceasta că normele sînt complet arbitrare? Popper crede că nu. Ele nu reprezintă desigur adevăruri științifice, ci convenții stabilite pe o bază consensuală, într-un răstimp îndelungat, prin convergența a mai mulți factori, derivînd din religie, morala comunitară, reciprocitatea intereselor, tradiții și obiceiuri etc.

Esențial e însă că normele pot fi supuse examenului rațional, că, în acest sens, unele norme sînt preferabile ori par mai juste decît altele. Spre a tranșa, e nevoie de o discuție critică serioasă și argumentată, în stare să le evalueze îndreptățirile, exigențele, consecințele, în funcție de contextul dat. Rezultatul e, bineînțeles, amendabil în toate cazurile, nu numai fiindcă drumul spre un acord solid întemeiat presupune ajustări reciproce și neîncetate rectificări, ci și pentru că nici cel mai bun consens nu poate aspira decît la statutul de etapă intermediară și imperfectă. De fapt, nu numai pe terenul moralei, ci și în cazul științei, au loc continuu reevaluări și redefiniri ale conceptelor și rezultatelor. Și aici întîmpinăm teorii care se contrazic, iar o atitudine critică este absolut necesară. Numai că, în știință, experimentul constrînge adeziunea, în vreme ce, în sfera morală, decizia o luăm în funcție de o argumentare care se impune conștiinței noastre. Echivalează oare în certitudine ponderea experimentului cu cea a convingerii rezultate dintr-o discuție aprofundată (în care, de pildă, au fost examinate atent consecințele posibile ale unei anumite opțiuni)? Popper are tendința să apropie sfera așa-ziselor „fapte” de sfera „valorilor”, domeniul progresului științific de domeniul progresului moral. Cu unele condiții.

Cea dintîi și cea mai importantă e ca discuția critică să se desfășoare între subiecți liberi, neconstrînși (de interese, cenzuri, obligații prealabil asumate etc.) într-o „societate deschisă”, pluralistă, așezată pe baze democratice, în care litigiile se reglementează prin deliberare critică, iar soluția problemelor nu e dată dinainte. Cu toate astea, rămîne incontestabil că finitudinea insurmontabilă a ființei omenești întreprinde o indoială justificată cu privire la capacitatea noastră de a ne fundamenta în chip absolut opiniile (probabil cu excepția unică a matematicilor).

Dar dacă nu dispunem decît de puțină de a face conjecturi, dacă infailibilitatea e imposibilă, dacă „certitudinile” sînt nesigure și, în cel mai bun caz, provizorii, asta nu înseamnă că savantul ori omul de rînd trebuie să dezespereze de rațiune. Dimpotrivă, Popper subliniază că tocmai conștiința failibilității îi sporește rolul. Adoptăm o poziție rațională nu fiindcă ea ar fi capabilă să ne conducă la un adevăr incondițional, ci fiindcă dezbaterea critică și argumentarea constituie unica noastră șansă de întemeiere a opiniilor și normelor, de legitimare a deciziei. Alegerea rațională – spune Popper – „face din orice om un interlocutor susceptibil să contribuie la comunicarea argumentelor și a informației”, constituind astfel „temelia unității raționale a speciei umane”. Ea nu ține cont de rasa, moștenirea națională ori clasa căreia cineva îi aparține, ci doar de forța argumentelor aduse. „Raționalismul este atitudinea omului care e dispus să-și plece urechea la argumente critice și să învețe din experiență. Este în esență atitudinea celui ce admite că «se prea poate ca eu să greșesc și tu să ai dreptate, dar făcînd un efort am putea să ajungem mai aproape de adevăr». Este atitudinea de a nu abandona lesne speranța că prin mijloace cum sînt raționamentul și observația scrupuloasă oamenii pot să ajungă la un fel de acord în multe probleme importante; și că, chiar și atunci cînd cerințele și interesele lor sînt divergente, este adesea posibil să se argumenteze cu privire la diferitele cerințe și propuneri și să se ajungă – eventual prin arbitraj – la un compromis care, grație echității sale, să fie acceptabil pentru cei mai mulți, dacă nu pentru toți.” (Popper, c, p. 245)

Am văzut însă că discuția argumentată, „singura procedură de legitimare a propunerilor practice compatibile cu exigențele unei societăți democratice”, lasă totuși deschisă o întrebare simplă, dar tulburătoare : ce anume determină, în ultimă instanță, angajamentul în favoarea rațiunii ? Dacă el se bazează pur și simplu pe o „credință”, cum putem evita tentațiile diverselor forme de iraționalism, cum putem controla vulnerabilitatea evidentă a naturii umane ? Filozoful și-a pus problema, fără a-i escamota dificultățile. El semnalează că „analiza rațională a consecințelor unei decizii nu conduce inevitabil la adoptarea unei hotărîri conforme. Această decizie nu este „nici numai de natură intelectuală”, nici o „simplă chestiune de gust”, ci „este o decizie morală”. Fiindcă ne străduim, ajutați de imaginație, să-i prevedem clar urmările, „putem afirma măcar că n-o luăm orbește”. Dar, încă o dată, deși alegerea

națională e „singura atitudine moralmente justificată” și cu toate că există posibilitatea de a-i argumenta superioritatea în planul consecințelor practice, opțiunea în favoarea rațiunii rămîne totuși o hotărîre liberă, un pîriu al ființei umane responsabile.

Poziția lui Popper, considerînd că fundamentul ultim al rațiunii este de natură „decizională”, deci voluntaristă, liberă, irațională în esență, a fost judecată de unii drept prea concesivă. Karl-Otto Apel, de pildă, a încercat să găsească un temei transcendental al alegerii raționale, descoperind „presupozițiile indepasabile ale oricărei argumentări”, cele „pe care nu le putem nega fără a ne contrazice și nu le putem proba fără a cădea într-o *petitio principii*” (Cortina, p. 202). Ar fi vorba de invocarea „contradicției performative” (unde enunțul neagă enunțarea), exemplificată astfel: cine vrea să argumenteze o alegere contra rațiunii intră în impas, de vreme ce, dacă teza pe care o apără are o semnificație, ea trebuie să se poată argumenta, însă dacă se argumentează, ea presupune ceea ce recuză, în speță valoarea raționalității (Mesure, p. 171). Dilema relevată de Apel e reală: constatăm adesea că atacurile împotriva rațiunii se servesc de mijloace raționale, iar uneori – cum vom remarca la Heyerabend – își subminează propria prestație prin discriminarea între o Rațiune cu majusculă (prezentată drept dogmatică, trufașă, intolerantă etc., ilustrînd toate relele) și o alta, „acceptabilă”, servind criticii celei dintîi. Problema este că săvîrșirea contradicției performative, oricît ar fi de incomodă în planul teoriei, nu i-a oprit și nu-i va opri niciodată pe adversarii rațiunii să-și țină rechizitoriul. Cum spunea Popper foarte bine, „nu poți constrînge pe nimeni prin argumente să ia în serios argumentele sau să respecte propria sa rațiune” (Popper, c, p. 435).

Habermas și cele două uzuri ale limbajului

Unul dintre bunii cunoscători ai operei lui Jürgen Habermas, Rainer Rochlitz, observă îndreptățit undeva că gîndirea sociologului german „apare ca un imens efort de a defini un concept de rațiune – și concepte de raționalitate – care să renunțe la pretențiile prea tari ale gîndirii metafizice, ale filozofiei transcendente sau ale panlogismului lui Hegel, dar să reziste, în același timp, bănuielilor de totalitarism avansate de gîndirea sceptică și relativistă, ce invocă o altfel de rațiune” (Rochlitz, prefață, în Habermas, f, p. XII). Această redefinire se înfăptuiește printr-o

amplă, articulată, dar și extrem de arborescentă confruntare cu științele sociale contemporane (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, etc.) și cu tradiția filozofică (*Erkenntnis und Interesse*, 1968, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1981, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1985, etc.).

Habermas debutează, cel puțin aparent, sub umbrela teoretică a Școlii de la Frankfurt, întrucât a funcționat timp de trei ani drept asistent al lui Th. Adorno, unul dintre personajele proeminente ale acestei grupări de intelectuali cu afinități revizionist-marxiste, refugiată, după venirea la putere a nazismului, în Statele Unite. Totuși, între vederile sale și cele ale liderilor Școlii, deosebirea este majoră. Adorno împreună cu Max Horkheimer au susținut într-o carte de răsunset, *Dialektik der Aufklärung*, publicată în 1947, pe care o vom analiza în continuare, că printr-un proces inevitabil rațiunea Luminilor a ajuns să „distrugă umanitatea care a făcut-o posibilă”, că „s-a transformat în pozitivism, în justificare mitică a ceea ce există, în identificare a intelectului cu ceea ce e ostil spiritului” (Horkheimer, Adorno, introducere, ed. 1969, p. 11).

Această abordare polemică, bazată pe ideea „autodistrugerii rațiunii”, explicabilă probabil prin atmosfera de descurajare și pesimism a primilor ani ai celui de-al doilea război mondial, când lucrarea a fost scrisă, e considerată de Habermas a simplifica și a unilateraliza în mod inacceptabil problematica modernității. Teza sa este că forța emancipatoare a Luminilor nu și-a epuizat încă resursele; ea nu trebuie evaluată nici ca eșec, nici ca utopie, ci mai degrabă ca un proiect neîncheiat, susceptibil de o reinvestiție creatoare. Cât privește critica radicală a rațiunii, așa cum au formulat-o Heidegger, Foucault sau Derrida, aceasta se înfundă în aporiile filozofiei subiectului, fiind, pe de o parte, dornică să abandoneze gândirea metafizică a conceptualizărilor „încremenite”, dar, pe de altă parte, neputîndu-se separa de „analiza intuitivă a conștiinței de sine”. Propunerea lui Habermas constă în a înlocui „paradigma cunoașterii de obiecte prin paradigma înțelegerii între subiecți capabili de gândire și acțiune”. În locul unei „atitudini obiectivatoare”, fundamentală devine „atitudinea performativă”. „Observatorul” se transformă în „participant” la o relație interpersonală (Habermas, e, p. 282-284).

Prioritatea acordată relațiilor interpersonale, altfel spus, „uzului comunicational” al limbajului, nu exclude desigur existența relațiilor

subiectului cu lumea obiectelor propriu-zise sau, cum se exprimă Habermas, a „uzului cognitiv” al limbajului, a relației „apropro de”, care ne descrie „cum” stau lucrurile, elucidează raportul dintre propoziții și „ceva” care există în lume. Cazul din urmă nu depinde în mod necesar de felul comunicării fiindcă nu presupune formularea unui enunț, adică realizarea unui act de vorbire : e suficient să-ți spui în gând un anumit lucru. Dimpotrivă, când vrei să înțelegi ce-ți spune cineva iei parte la o acțiune comunicativă, ceea ce implică o întreită perspectivă asupra exprimării : aceasta ne apare ca expresie a intenției unui locutor, ca expresie a unei relații interpersonale între locutor și partenerul său, ca expresie a „ceva” din lume. În orice caz, presuposițiile legate de faptul de a spune ce „este”, care sînt de ordin epistemologic, par mai simple și mai lesne de explorat decît cele legate de actul de „a spune ceva cuiva” ori de „a înțelege ce spune cineva”, care cad în sarcina hermeneuticii, deschizînd complexa problematică a interpretării.

Trecerea de la poziția de observator la cea de participant într-un schimb conversațional, de la o atitudine „obiectivistă” la una „performativă” sau „interpretativă” are, în adevăr, trei consecințe importante : 1. interpreții își pierd poziția privilegiată de „afară din joc”, fiind implicați pe picior de egalitate cu partenerii lor în procesul negocierii sensului ; 2. interpreții trebuie să verifice măsura în care se bazează pe aceleași practici și premise de fundal ca și interlocutorii lor (ceea ce nu poate fi aflat decît cu aproximație și pe întreg parcursul discuției) ; 3. datorită frecvenței enunțurilor nondescriptive și pretențiilor necognitive de valabilitate ale limbajului cotidian, o interpretare corectă nu e „adevărată” în sensul cuvîntului, ci doar adaptată ori convenabilă unei anume semnificații a *interpretandum*-ului (Habermas, d, p. 29-31).

Deși interpreții care se angajează într-un proces de înțelegere își pierd inevitabil privilegiul observatorului neimplicat, ei dispun totuși, după Habermas, de posibilitatea „de a-și menține din interior o poziție de imparțialitate negociată”. Exemplificarea ne interesează în mod deosebit fiindcă privește cazul prototipic al comprehensiunii unui text. Ce se întîmplă cînd în lectură ne poticnim din cauza unor expresii îninteligibile ori ambigue ? Principiul explicării e de a înțelege „de ce autorul, avînd credința tacită că există anumite situații de fapt, că anumite valori și norme sînt valabile, că anumite trăiri s-ar cuveni atribuite anumitor subiecți, face în textul său anumite afirmații, respectă

sau încalcă anumite convenții și de ce exprimă anumite intenții, dispoziții, sentimente și altele asemănătoare". Înțelegem doar în măsura în care reușim să inferăm „rațiunile” (sau, cum spune traducerea română, „lemeiurile”) care fac ca expresiile autorului studiat să apară drept raționale, din punctul său de vedere. Interpretării trebuie deci să clarifice „cunoașterea comună” existentă în contextul apariției operei, care motivează „de ce autorul s-a simțit îndreptățit să prezinte anumite afirmații (ca fiind adevărate), să recunoască anumite valori și norme (ca fiind corecte), să exprime (respectiv să le atribuie altora) anumite trăiri (ca fiind autentice)” (*ibidem*, p. 34). Procedăm așa fiindcă socotim că există o „raționalitate immanentă” în ordinea discursului, fiindcă atribuim, de regulă, oricărui autor intenția onestă de a intra în comunicare cu publicul (de vreme ce cineva scrie o carte nu înseamnă oare că are ceva să ne spună?). Tehnica propusă de Habermas, tinzând la reconstituirea contextului generator, în limitele analizei istorico-filologice, modernizează o procedură tradițională, fiind caracteristică unui gen interpretativ de care vorbesc în alt capitol al cărții de față: exegeza.

Înainte de a merge mai departe, vreau să mă opresc însă asupra a două puncte. Cel dintâi se referă la teoria „uzurilor limbajului”: cel cognitiv și cel comunicațional. Lăsând deoparte problema denominației primului termen („cognitiv”) care-mi pare prea cuprinzătoare în raport cu ceea ce vrea să sugereze, am impresia că în realitate e mai degrabă vorba de o trihotomie decât de o dibotomie. În afara cunoașterii de obiecte și a comunicării între subiecți, omul are posibilitatea să-și folosească limbajul în mod inventiv, construind ficțiuni. Acestea asertează, dar contrafactual, instituie norme, dar în mod răsturnat, se servesc de vorbire, dar nu ca să comunice, ci ca să se joace sau să experimenteze. Imaginația contaminează îndeosebi poezia, dar ea se infiltrează de fapt în toate domeniile spiritului. Consonanța cu modul discursivității coerente și consistente (adică logice, liniare, centrate, simetrice etc.) pune însă probleme. De aceea, modelul raționalității habermasiene, compatibil cu textele referențiale (de tip informativ, didactic, istoriografic etc.) sau cu unele texte pseudoreferențiale (proza realistă), devine inoperant în cazul textelor autoreferențiale (experimentale, de avangardă etc.). Oricum, omisiunea uzului ficțional ca o a treia ipostază, pe lângă cele ale uzurilor cognitiv și comunicațional, constituie o carență a teoriei.

Legat de cele avansate, se ridică și o altă întrebare: există oare un singur protocol al inteligibilității, anume cel care vrea să exploreze intențiile prezumtive ale autorului sau intenționalitatea obiectivată în constrangerile sintactico-semantică ale operei? După cum știm bine, modernismul și anumite curente postmoderne au reformat radical modul de construire a textelor, ceea ce a accelerat și înnoirea tipurilor de lectură. Dat fiind că se scrie dinadins ambiguu, că nu mai există tabu-uri predicative (în sensul că orice combinație de cuvinte e licită), că originalitatea e exacerbată de creșterea concurenței, nu este deloc întâmplător că efectiv orice poate fi așternut pe hîrtie; în aceste condiții, criticii n-au o misiune ușoară nici în privința deosebirii experimentului fecund de impostură, nici în îndrumarea spre practici ale citirii alternative (valorizînd senzorialitatea, operînd după modelul hipertextului virtual pe care ni-l alcătuim personal etc.). Oricum, pentru un întreg sector al literaturii, ce-i drept, extrem de limitat în universul în continuă expansiune al textelor produse în zilele noastre, dar influent și foarte vocal, a face inferențe asupra „rațiunilor” autorului pare cu totul inadecvat.

„Rațiunea comunicățională”

Prelucrînd paradigma relației interactive dintre subiecți, așadar paradigma comunicării, Habermas își propune să fundamenteze o teorie a rațiunii critice, care constituie, deopotrivă, și o reciclare a teoriei modernității. Cum am arătat, el respinge filozofia conștiinței, cu postulatul ei, tot mai puțin plauzibil în zilele noastre, al subiectului dezangajat, capabil să reconstruiască lumea și să-și extragă certitudinile din propriile-i reflecții. Dar nu se bazează nici pe filozofiile istoriei, de obîrșie marxistă, care promovează ideea progresului și se încred fără niciun corectiv în forța emancipatoare a celor ce muncesc și supraevaluează optimist posibilitățile modelării raționale a devenirii societăților. Punctul de plecare al lui Habermas îl aflăm, pe de o parte, la Gadamer, pe de alta, în noile deschideri ale lingvisticii (teoria actelor de vorbire a lui Austin și Searle, dezvoltarea recentă a pragmaticii, dar și ideile stimulative ale lui Wittgenstein asupra „jocurilor de limbaj”).

Ca și Gadamer, Habermas consideră că nucleul comunicării se află în relația a doi subiecți care se înțeleg „apropro de ceva”. „Concepul de acțiune comunicățională – scrie el – se dezvoltă pornind de la intuiția

conform căreia telos-ul înțelegerii (*entente*) e inerent limbajului.” (Habermas, f, p. 77) Însă despre ce fel de *entente* e vorba? În adevăr, în germană „înțelegere” (*Verständigung*) înseamnă, în același timp, „sesizare” și „acord”, iar semnificațiile respective pot fi decuplate: una e „traducerea” în alte cuvinte a ceea ce a spus cineva și cu totul altceva e „acordul” cu conținutul mesajului respectiv (dezaprobarea noastră putînd avea drept cauză faptul că nu cunoaștem „condițiile de adevăr” ale enunțului ori că le contestăm, pe drept sau pe nedrept). Profitînd de această ambiguitate, Gadamer a insistat, cum știm, asupra înțelegerii ca acord. Habermas, deși distinge clar între „semnificație” și „validitate”, nu e nici el străin de această identificare, foarte probabil fiindcă ea permite împlinirea comunicării ca act cooperativ (producător de consens).

Potrivit tipurilor de interacțiune dintre subiecți, reflectate în modul de folosire a limbajului natural, Habermas distinge între „acțiunile comunicative”, avînd drept țel „înțelegerea” (*entente*), și cele „strategice”, avînd drept scop exercitarea influenței, obținerea succesului etc. Cele dintîi se bazează pe „forța rațional-motivantă a eforturilor întreprinse în vederea înțelegerii”, deci pe argumente și contraargumente, acceptate fără constrîngerii exterioare. Marea noutate pe care o aduce el este că, spre deosebire de acțiunea instrumentală, definită în termeni de calcul, de un actor monologic, la temelia acțiunii comunicative s-ar afla un potențial de raționalitate inerent înseși structurii dialogale. La urma urmei, ceea ce ne unește și ne determină să ducem o conversație nu e oare așteptarea (și exigența) ca interlocutorii noștri să se comporte corect, altfel spus, să onoreze pretențiile comune la validitate? În mod firesc, pretindem ca orice act de vorbire să fie inteligibil (în raport cu practica lingvistică obișnuită), adevărat (relativ la anumite enunțuri certe ori factuale), justificat (în raport cu legitimitatea anumitor norme) și, desigur, sincer (în raport cu intențiile locutorului). Aceste criterii de validitate reprezintă, neîndoielnic, un punct de convergență între participanții oricărui act de interlocuție. Măsura în care ele sînt satisfăcute rămîne însă de evaluat, de la caz la caz.

Din păcate, experiența arată că distorsiunile sînt foarte numeroase. Deși nimeni nu contestă legitimitatea principiilor (toți „declară” că spun adevărul, că ceea ce pretind e „justificat” etc.), ele sînt mereu și mereu încălcate, de multe ori involuntar, dar adesea în mod deliberat. Încît s-ar părea că cele trei aspecte: al cunoașterii propoziționale, al

convincerilor normative, al încrederii reciproce – corespunzând funcțiilor fundamentale ale intercomprehensiunii prin limbaj (*apud* Bühler – referențială, conativă, expresivă) și acoperind cele trei lumi: obiectivă (prezentă prin stări de fapt și evenimente), socială (a relațiilor interpersonale dintre locutori), subiectivă (a experiențelor trăite) – au o funcție de reglementare mai mult deziderativă decât efectivă.

Deși acordul între interlocutori constituie de obicei, în viața de toate zilele, mai degrabă excepția decât regula, Habermas consideră înțelegerea ca „învoire”, pe baza cooperării, drept structura fundamentală a comunicării, „modalitatea originală” de utilizare a vorbirii neconstrinse. De ce? Fiindcă, potrivit lui, e singura în măsură „să transmită cunoștințe, să formeze solidarități, să socializeze indivizii” (Habermas, f, p. 18), constituind baza din care derivă tipurile de comunicare asimetrice (manipulative, nesincere, urmărind cîștigarea influenței etc.). Ideea lui Habermas, cum am arătat, e că structurile intersubiectivității manifeste în comunicarea cotidiană conțin o raționalitate implicită, care oferă un punct de vedere normativ, nonarbitrar, aplicabil comportamentelor concrete. El scrie: „Orice act de vorbire e investit din capul locului de «telos»-ul comprehensiunii. Cu primul cuvînt pronunțat de cineva se exprimă fără ambiguitate voința unui consens universal și fără constrîngeri”.

Pasajul citat pare foarte clar, dar, în fapt, nu este, fiindcă joacă simultan pe cele două accepții ale conceptului de comprehensiune: cea de „sesizare” și cea de „acord”. Or, lucrurile sînt diferite: „sesizarea” se referă la descifrarea corectă a semnelor care alcătuiesc enunțul, „acordul” (sau convenirea) la acceptarea a ceea ce s-a spus ca fiind „adevărat”. Pot sesiza în propoziția: „Regina Victoria a murit în 1899” o informație despre momentul încetării din viață a reginei Marii Britanii, însă numai dacă se întîmplă să cunosc „condițiile de adevăr” ale enunțului sînt dispus să „cad de acord” cu aserțiunea respectivă (ceea ce nu e „aici” cazul, deoarece evenimentul raportat s-a petrecut la 1901). Jocul cu dubla semnificație a cuvîntului „comprehensiune” (echivalat cu înțelegere = sesizare și înțelegere = *entente*) e riscant, favorizînd un concept idealizat al comunicării, cel de care se servește adesea Gadamer. E însă evident că există o mare deosebire între „a înțelege ceva” și „a ne înțelege asupra a ceva”.

De aceea, teza că ar exista o raționalitate inerentă procesului de comunicare poate fi apărută – cred –, dar pe un plan mai modest.

Raționalitatea de care este vorba se manifestă ca o succesiune de operații comandate de scopul foarte diferit pe care-l urmărim într-o interacțiune conversativă: transmiterea de informații, obținerea asentimentului, câștigarea de influență, consolidarea unei relații, înfrângerea unei opoziții etc. Instrumentalizarea limbajului prin care pot fi atinse unul sau altul dintre obiectivele enumerate constituie, desigur, un act rațional. De-aici pînă la altitudinea „raționalității comunicaționale” a lui Habermas, care postulează „experiența centrală a forței proprii discursului argumentativ, capabil să suscite un acord fără constrîngere și să creeze un consens” și afirmă că „prin mijlocirea acestui discurs, interlocutorii își depășesc subiectivitatea inițială a ideilor și, grație comunității convingerilor rațional motivate, se asigură, în același timp, de unitatea lumii obiective și de intersubiectivitatea vieții lor”, e cale lungă (Habermas, f, p. 445-446). „Acordul fără constrîngere” obținut doar prin „forța argumentelor” e poate realizabil uneori în condiții speciale (în științele exacte, în contexte care permit testarea, cînd partenerii sînt rezonabili, de bună-credință și au „interesul” să coopereze etc.). În afara lor, el pare mai degrabă un ideal decît o realitate tangibilă.

Interlocuția soldată cu acord este – dacă ne referim la controversele curente – cel mai adesea o excepție în lumea noastră, a jocurilor de interese și a egoismelor fără scrupul, a competiției și a conflictelor de tot felul. De altfel, conceptul de „acord” ar trebui problematizat. El nu înseamnă, cu siguranță, o coincidență sută la sută, pe care, oricum, e greu s-o măsurăm. Acordul poate privi principalele aspecte sau unul singur, poate include elemente de dezaprobare (accept ce spui, dar dezaprob modul în care o faci). Poate implica elemente emoționale (nu creditez validitatea enunțurilor, ci personalitatea partenerului ori, dimpotrivă, mă învoiesc cu programul, nu cu exponenul său). Acordul reclamă libertatea neconstrînsă a deciziei, dar pînă la ce punct? Oare o sugestie, o intervenție „autorizată”, o gratificație, o promisiune nu se întimplă să creeze un climat favorabil? Habermas susține că acțiunea comunicativă și acțiunea strategică s-ar afla într-un raport alternativ, de excluziune. Însă alegerea între rațiune și forță admite o mulțime de situații intermediare, de amestec al persuasiunii cu amenințări, făgăduieli, lingușiri, prognoze false, informații trunchiate etc. În practică, se constată că în nenumărate cazuri partenerii unui dialog pot urmări concomitent să cîștige avantaj unul asupra celuilalt și să-și coordoneze

planurile. Fără a mai vorbi de faptul că uneori așa-zisul acord ne apare ca rezultat al unui *malentendu* voit, ca în cazul unor negocieri diplomatice, unde se lasă dinadins în ambiguitate anumite formulări spre a câștiga timp ori pentru a da fiecărei părți iluzia că nu e în pagubă ori pentru a salva fața unuia dintre parteneri. E posibil și un acord fictiv, din cauza interpretării diferite date termenilor utilizați, a superficialității cu care considerăm părerile care ne contrariază etc.

Fără îndoială, Habermas se menține la un nivel de prea mare generalitate, e prea speculativ, nu intră în analiza concretă a schimburilor verbale. De-aici decurge probabil și lipsa de ecou a lucrărilor sale în rîndul lingviștilor. Francis Jacques, de pildă, care a consacrat câteva cărți studierii interacțiunilor conversative, caracterizează astfel noțiunea de „dialog” : „Nimic nu e mai comun decît numele, nici mai rar decît lucrul... Loc al tuturor abuzurilor limbajului, paval de bune sentimente, ocazie a tuturor platitudinilor ; ne hrănim mereu cu același vis al transparenței și autonomiei, utopie a unui joc social fără mască” (Jacques, c, p. 8). Cercetări recente de pragmatică aplicată subliniază, în opoziție cu Habermas, cît de importantă e în raporturile de interlocuție concretă „miza” cîștigării de influență prin negocierea permanentă a universurilor puse în joc de comunicare (Ghiglione, Trognon, p. 270-278).

Pe alt plan, Thomas Mc Carthy pune la îndoială posibilitatea universalizării principiilor pragmatice preconizate de Habermas întrucît ele ar reflecta o problematică proprie gândirii occidentale, iar John Thompson consideră că situațiile de vorbire sînt mult mai variate decît forma standard a actelor de vorbire, de care se ocupă filozoful : ce se întîmplă – se întreabă el – cu „poezia și umorul, cu metafora și polisemantismul” ? De altă parte, pe lingă criteriile de validitate puse în prim-plan, există și alte diferențieri, nu mai puțin importante, cum ar fi, de exemplu, cea instituită de Wittgenstein între ce se poate spune și ce nu poate fi decît arătat sau diviziunea introdusă de logica modală între ceea ce este și ceea ce ar putea fi (*Habermas. Critical Debates*, p. 67, 127-128).

Critica pe care Gianni Vattimo i-o adresează lui Habermas, dar și colegului său Karl-Otto Apel, că ar crede în „continuitate, ca stare normală a existenței”, și că ar considera-o „condiția unei comunicări nenulburate, a unei integrări sociale neîntrerupte și neproblematică”, este, în generalitatea ei, nedreaptă (Vattimo, a, p. 113). Dar nu e mai puțin adevărat că Habermas exagerează cînd atribuie raționalității un rol prin excelență

cooperativ. La urma urmei, dacă luăm în considerare adecvarea mijloacelor la scop și exersarea posibilă a funcției argumentative, acțiunea „strategică” este tot atât de rațională cât și cea denumită „comunicativă”; diferența constă în definiția deosebită a scopurilor, fără a fi clar însă de ce unul dintre acestea, în speță, coordonarea, ar trebui să se bucure de vreun privilegiu „a priori”. În orice caz, merită amintit că acțiunea strategică are multe în comun cu vechea disciplină a retoricii, îndeosebi sub forma revizuită a teoriei argumentării, despre care voi vorbi în alt loc al acestui studiu.

Criza raționalității contemporane

Există două lecturi posibile și contradictorii ale secolului XX. Cea dintâi privilegiază cîștigurile realizate de rațiune, identificată cu dezvoltarea accelerată a științelor și a tehnologiei, cu victoria liberalismului și a democrației în organizarea politică a societății, cu instaurarea unui standard de civilizație mai înalt decît cel atins vreodată în istorie, implicînd îmblînzirea moravurilor, confortul domestic, creșterea speranței de viață. Cea de-a doua lectură este demitizantă, pare a încerca să tempereze entuziasmul celei dintîi; e preocupată de insuficiențe, găuri negre, derive, de vulnerabilitatea progresului. Ea denunșă aroganța și falsitatea pretențiilor rațiunii de a controla totul, îndeosebi structurile fundamentale ale afectivității umane: credințele, pasiunile, dorințele, miturile, înconștientul cu erupțiile lui pulsionale. În același timp, avertizează asupra primejdiilor legate de inerența mecanicii ei calculatoare. Aceasta se manifestă fie ca tendință de a exploata la maximum resursele naturale, ceea ce conduce inevitabil la catastrofe ecologice, fie ca transformare în rutină a oricărei reușite, ceea ce frînează spontaneitatea creativă, aptitudinea de a căuta și găsi soluții noi.

Pe de o parte, e așadar vorba de un traseu pe care l-am cunoscut deja, marcat simbolic, în punctul cronologic de plecare, de celebrarea rațiunii ca Ființă Supremă de către iacobinii francezi în 1792, ori de apoteoza ei în sistemul lui Hegel, continuat apoi cu pozitivismul lui Auguste Comte, utilitarismul altruist al lui Stuart Mill, scientismul *fin de siècle*, ilustrat cu izbînzi magnifice în ordinea materială a vieții publice și private. Pe de altă parte, viziunea partizană, dar de semn

contrar, a celui de-al doilea traseu consemnează mai întâi revolta romantică a literaturii și artelor împotriva conveniențelor și regulilor ce încătușau jocul liber al fanteziei și expresivității, extinsă în prima jumătate a secolului asupra întregii Europe; sînt apoi înregistrate alte manifestări tendențial înrudite: conceptualizarea abisurilor iraționale ale spiritului sub forma Voinței la Schopenhauer, retorica vituperantă, incisivă și negativistă a lui Nietzsche, atacul lui Bergson împotriva „puterii dizolvante a inteligenței”, revelația adusă de Freud (a cărui *Interpretare a viselor* apare chiar în 1900) asupra puterilor tenebroase ale spiritului, a extremei fragilități a stării de echilibru psihic, a faptului uluitor și angoasant că „nu sîntem stăpîni în propria casă”.

Care dintre cele două lecturi este preferabilă? Răspunsul depinde de opțiunile fiecăruia, de felul în care ierarhizează valorile: e optimist ori pesimist, conservator ori liberal, de stînga ori de dreapta etc.? Ca întotdeauna, cînd se înfruntă poziții radicale, există și o variantă echilibrată de răspuns, care refuză exclusivismele, situîndu-se, de fapt, echidistant în raport cu ambele perspective. Cu toate acestea, ar fi greu de tăgăduit că astăzi înclinăm să credim mai degrabă cea de-a doua lectură. De ce oare? În primul rînd, fiindcă, așa cum se întîmplă în romane, unde personajele negative sînt totdeauna superioare în colorit și putere de viață celor pozitive, lectura critică și demistificatoare, deși pătimașă, resentimentară, unilaterală, este totuși mai incitantă, mai bogată în sugestii, mai persuasivă. Dată fiind finitudinea și imperfecțiunea naturii umane, aleatoriul și efemeritatea împlinirilor de care avem parte într-o viață terminată în „scandalul” îmbătrînirii și al morții, critica are, ontologic, mai mari șanse decît apologia. Spiritul nostru este totdeauna mai sensibil la ceea ce-i lipsește decît satisfăcut cu ceea ce posedă. Anxietatea, scepticismul, dubiul prevalează, și în pondere, și în durată, asupra atitudinii de calm, seninătate, încredere.

Un motiv în plus pentru care contemporanii (mă refer, se înțelege, la cei ce au deprinderea reflecției) preferă o lectură prevalent suspicioasă și mefientă a secolului XX uneia atentă la exteriorități și rezultate palpabile vine și din împrejurarea că ei cunosc deznodămîntul poveștii, că privesc îndărăt, la trecutul de-abia îngropat, ca spre un episod ajuns la capăt. Ei știu acum, cînd am intrat în altă vîrstă a istoriei, cum s-au desfășurat lucrurile. Odată cu primul război mondial (care încheie logic secolul al XIX-lea), hegemonia Europei a luat sfîrșit, o criză economică,

socială, culturală, morală, religioasă fără precedent a cuprins vechiul continent, revoluția bolșevică a ajuns la putere în Rusia, ceva mai târziu națiștii au înlăturat democrația, impunându-și controlul asupra Germaniei. A urmat apoi al doilea război mondial cu ororile lui abominabile, cu Holocaustul, care constituie probabil punctul extrem al divorțului dintre realitate și rațiune. Dacă răul, în versiunea sa împinsă dincolo de limitele suportabilității, a putut fi planificat și executat într-una din cele mai civilizate și avansate cultural țări ale lumii, cu metodă și calcul, cu tehnologie impecabilă, potrivit unui program minuțios pus la punct, fără ca nimeni dintre cei ce „știau” să protesteze, înseamnă că rațiunea are un caracter instrumental, că ea poate servi oricând ca unealtă oarbă în mâinile unor forțe demonice. Natura veritabilă a omului este oare esențialmente irațională? Vechiul concept aristotelic de „rațiune practică”, trimițând la moderație și virtute, reprezintă doar o utopie?

Există și alte probleme. În mod paradoxal, succese de neimaginat acum un secol, de felul zborurilor extraterestre, al desființării limitelor de timp și spațiu ale comunicării, al producerii de computere din ce în ce mai performante etc., tocmai succesele acestea, care vorbesc superlativ despre puterile rațiunii, sînt contrabalansate de perplexități și întrebări neliniștitoare. Marile descoperiri științifice ale epocii (teoria relativității, mecanica cuantică, identificarea codului genetic etc.) au părut a ruina nu numai vechile cadre de referință, ci a pune în discuție însăși posibilitatea unor temeuri de neclintit. Ies mereu la iveală noi probe și argumente care arată că determinismul, cu certitudinile lui ineluctabile, nu este nici atît de universal, nici atît de liniar, nici atît de coerent pe cît se crezuse ori se sperase. Se conștientizează tot mai limpede faptul că nu dispunem de un cadru teoretic solid, de un limbaj de descriere neutru și riguros, că sîntem mărginiți la fărîma noastră de spațiu, la contextul nostru istoric, la practicile noastre sociale, că depindem în ceea ce gîndim și ne propunem atît de cultura în care trăim, cu *Background*-ul ei de cunoștințe implicite și standarde locale, cît și de resorturile obscure ale unui înconștient pe care nu parvenim să-l controlăm. Relativismul cîștigă teren și pînă la un punct pare inevitabil.

Pe de altă parte, se vede tot mai clar că minunățiile înfăptuite de tehnica modernă se plătesc printr-o distrugere sălbatică a mediului natural (manifestă prin schimbări precipitate ale climei, inundații și furtuni devastatoare, pieirea unui mare număr de specii etc.), prin grave

dezechilibre economice, demografice, sociale, prin înmulțirea și sporirea catastrofală a armelor de distrugere în masă. Existența fiecăruia e infinit mai confortabilă decât acum un secol, speranța de viață s-a mărit, fluxuri imense de turiști traversează frontierele într-un sens sau altul, dar oamenii n-au devenit nici mai buni, nici mai înțelepți, nici mai fericiți, criminalitatea nu pare a coborî în statistici, națiunile continuă să recurgă la forță sau la amenințarea cu forța spre a-și rezolva litigiile, diferențele dintre bogați și săraci cresc la nivel planetar, consumul de droguri și pornografie prosperă, cîștigă teren terorismul, cu excesele lui abominabile. Niciodată mai mult decât în cursul ultimelor opt decenii n-au răsunit mai insistent și mai persuasiv criticile formulate la adresa insuficiențelor rațiunii, a pericolelor pe care le comportă triumfalismul, aroganța, transformarea ei într-o cheie în stare să deschie orice lacăt.

Rațiunea ca forță autodestructivă. Horkheimer și Adorno

Voi începe examenul acuzelor aduse rațiunii, atrăgînd luarea-aminte asupra a două cărți, bine-cunoscute prin radicalitatea lor critică, deși, cum vom vedea, cel puțin una dintre ele își nuanțează atacul și-și redefineste ținta pe parcurs. Între *Dialektik der Aufklärung* de Max Horkheimer și Theodor W. Adorno (1947) și *Against Method* de Paul Feyerabend (1975), deosebirile sînt majore sub raportul perspectivei auctoriale, decupării cîmpului tematic, problemelor puse în discuție, strategiei argumentative, ordonării materiei, nu mai puțin stilului. Singurul punct comun îl constituie „adversarul”, pe care-l voi numi Rațiunea (cu majusculă), cu toate că pînă și identitatea nominală a conceptului nu e sigur că are în vedere unul și același lucru.

Scrisă în timpul celui de-al doilea război mondial, în Statele Unite, de doi emigranți din Germania nazistă, ambii de formație marxistă, *Dialektik der Aufklärung* (în traducere franceză, *La dialectique de la Raison*) e o expresie amară și profund sceptică a deziluziei produse de căderea Europei în fața barbariei naziste, a unui sentiment de adîncă frustrare față de prăbușirea civilizației burgheze, a faptului că nu numai activitatea științifică, ci chiar și sensul științei devenise problematic în anii aceia. Ceea ce vor să arate Horkheimer și Adorno este ineluctabilitatea procesului de autodistrugere a Rațiunii. „Filozofia care, în secolul al XVIII-lea, în pofida autodafe-urilor și a rugurilor, inspirase

infamiei o spaimă de moarte, a ales să servească această infamie odată cu domnia lui Napoleon." Ulterior, „școala apologetică a lui Comte a uzurpat moștenirea enciclopediștilor intransigenți și a întins mîna spre tot ce aceștia combătuseră cîndva. Transformarea criticii în afirmație îi alterează conținutul teoretic, adevărul ei se volatilizează". Gîndirea se schimbă în marfă, iar limbajul devine un mijloc de a o promova. „Nu mai există o singură expresie care să nu tindă a se conforma curentelor dominante ale gîndirii, iar ceea ce limba, devalorizată, nu mai poate face ea însăși este înfăptuit cu precizie de mecanisme sociale.” (Horkheimer, Adorno, p. 13-19)

Dificultatea totalizării criticilor acerbe formulate de Horkheimer și Adorno într-un corpus coerent, probabil și teama de o posibilă recuperare i-au împins pe cei doi autori să aleagă o formă expozitivă puțin obișnuită unei cărți care nu se voia nici eseu, nici pamflet, ci cercetare riguroasă. Lucrarea e alcătuită pe baza adjoncțiunii unor secvențe discontinue în plan tematic, în care o serie de motive și de argumente, de un negativism ireductibil, revin și se interpelează circular, sub ipostaze variate. Întregul este o nesfîrșită hărțuire a ceea ce cititorul mai conservă încă, după atîtea avataruri oribile ale istoriei, drept capital de naivitate, iluzie ori speranță. Sumarul cuprinde un capitol dedicat Luminilor, două lungi digresiuni ilustrative, una despre „Ulise sau mit și Rapiune”, cealaltă despre Julieta (marchizului de Sade), un amplu studiu asupra producției industriale de bunuri culturale, un altul abordînd problema statutului și originilor antisemitismului, în fine un număr de 24 de note, de mici dimensiuni, între cîteva rînduri și cîteva pagini. Stilul argumentării amplifică disconfortul lecturii: demonstrația urmează o ordine capricioasă, mai degrabă zigzagată decît liniară, expresia e aforistică, subtilă, abstractă și nu o dată absconsă, trimiterile de ordin anecdotic ori bibliografic, care ar putea servi drept repere, sînt rare, în fine, autorii își economisesc explicațiile, ca și cînd ar conta pe un implicit filozofic comun împărtășit – prezumție departe de a fi conformă realității.

Foarte adesea expunerea capătă alura unui rechizitoriu pasional, de o vehemență nihilistă, care amintește de Nietzsche. Primele fraze ale cărții enunță și, în același timp, anunță, într-un fel de *mise en abyme*, o viziune apocaliptică: „În toate timpurile, *Aufklärung*-ul, în sensul mai larg de gîndire progresistă, a avut drept scop să-i elibereze pe oameni de teamă și să-i facă suverani. Dar pămîntul, în întregime

„luminat”, strălucește sub semnul calamităților care triumfă pretutindeni” (p. 21). Iar într-una din notele finale se spune că rațiunea joacă rolul unui „instrument de adaptare, și nu pe cel al unui sedativ”, cum pare a fi uneori folosită. „Șiretenia sa constă din ce în ce mai mult în a-i transforma pe oameni în brute, și nu în a stabili identitatea subiectului și a obiectului.” Marile filozofii ale istoriei trișează. De fapt, „creștinismul, idealismul și materialismul... își au partea de responsabilitate în acțiunile scelerate comise în numele lor. Ca mesageri ai puterii – în pofida bunelor intenții – au devenit ele însele forțe istorice organizate, jucându-și, ca atare, rolul singeros în istoria reală a speciei umane” (p. 239-240).

După Horkheimer și Adorno, chiar dacă Luminile au pretins că ar fi depășit confuzia mito-poetică prin utilizarea analizei raționale, ele au cedat unui nou mit. În fapt, ele reprezintă o versiune secularizată a credinței religioase potrivit căreia Dumnezeu guvernează lumea. „Mitul devine Rațiune și natura pură obiectivitate. Oamenii își plătesc sporirea propriei puteri, înstrăinându-se de obiectele asupra cărora o exercită. Rațiunea se comportă în privința lucrurilor ca un dictator în privința oamenilor: îi cunoaște în măsura în care-i poate manipula.” (p. 27) „Tot ce nu se conformează criteriilor calculului și utilității” îi e suspect. Când dezvoltarea nu-i este stingherită de vreo constrângere exterioară, nimic n-o poate îngrădi. Ea este „totalitară” (p. 24).

Semnificativ e faptul, pe care-l subliniază Martin Jay în erudita lui istorie a Școlii de la Frankfurt, că așa-numita „teorie critică” ajunsese în anii '40 să se îndepărteze de lupta de clasă, ca piatră unghiulară a marxismului, substituindu-i un „nou motor al istoriei”, și anume „conflictul mai vast dintre om și natură”. Din acest punct de vedere, cartea pe care o dezbatem marchează o etapă în procesul rupturii cu ortodoxia marxistă. Așa se explică abordarea fenomenului de „dominație” sub forme noneconomice, extinderea conceptului de *Lumières* asupra întregii gândiri occidentale, faptul că nu se mai caută răspunsuri problemelor culturale în infrastructura materială a societății, că, în analiza pe care o fac „legilor schimbului”, Horkheimer și Adorno împrumută cel puțin tot mita *Genealogiei moralei* a lui Nietzsche cât și *Capitalului* lui Marx (Jay, p. 290-293).

Cu toate astea, cum se vede, cu deosebire în studiul dedicat culturii de masă, autorii se aliniază clar pe pozițiile stângii radicale, prin critica lor dură, implacabilă, la adresa modului în care societățile capitalismului

evoluat tratează arta și literatura destinate consumului public, în scopuri distractive, consolatoare ori evazioniste. Chiar și utilizarea în titlu a sintagmei „industrie de bunuri culturale” (*Kulturindustrie*), cuplată cu subtitlul „Rațiune și mistificare a maselor”, urmărește să destrame iluzia conservată de terminologia uzuală de „cultură de masă”: ideea este că în aceasta din urmă nu există nimic realmente „popular”, că toate produsele ei sînt standardizate, reificate, simplificate, schematizate, sărăcite din punct de vedere estetic, comandate spre a-i menține pe receptori în letargie intelectuală, spre a-i transforma în „material statistic”.

Aparent, obiectivele producției par a se conforma dorințelor consumatorilor. În realitate, dorințele însele sînt fabricate, iar instrumentalizarea rațiunii își desfășoară din plin virtualitățile. De fapt, „cercul manipulării și al nevoilor induse închide din ce în ce mai mult rețeaua sistemului. Ceea ce nu se spune este că terenul pe care tehnica își dobîndește puterea asupra societății e puterea celor care o domină economic. În zilele noastre, raționalitatea tehnică e însăși raționalitatea dominării. Ea formează caracterul coercitiv al societății alienate; automobilele, bombele și filmele asigură coeziunea sistemului, încît funcția lor nivelatoare se repercutează asupra in justiției înseși, pe care a favorizat-o” (Horkheimer, Adorno, p. 130). Nevoia oamenilor de a se distra e exploatată apologetic. Căci „a se amuza înseamnă a cădea de acord. Asta nu e cu puțință decît dacă amuzamentul este izolat de ansamblul procesului social, dacă este tembelizat, sacrificînd din capul locului pretenția pe care o are orice operă, chiar cea mai insignifiantă, de a reflecta totul în modestele sale limite. A se amuza înseamnă astfel: a nu gîndi la nimic, a uita suferința chiar și acolo unde ea este prezentă. E vorba, în fond, despre o formă a nepuinței. Este efectiv o fugă, dar nu, cum se pretinde, o fugă din fața tristei realități, ci, dimpotrivă, o fugă dinaintea ultimei voințe de rezistență pe care această realitate poate încă s-o fi lăsat să subziste în oricine” (*idem*, p. 153).

Neîndoielnic, analiza desfășurată cu vervă pamfletară și subtilitate de Horkheimer și Adorno atrage atenția asupra a numeroase aspecte nocive a ceea ce ei numesc, deloc inocent, „industria bunurilor culturale”. Azi însă, în și mai mare măsură decît în anii '40-'50, cercetarea lor apare marcată de cîteva deficiențe majore. În primul rînd, e de observat că, uzînd de sintagma „industrie a bunurilor culturale”, cei doi autori postulează un concept unitar și elitist al „culturii de masă”: pe de o

parte, fiindcă îi atribuie o structură omogenă, pe de altă, fiindcă, judecând-o în funcție de ierarhia tradițională „înalt-jos”, o clasifică implicit în categoria derizoriului, a lipsei de „valoare” și originalitate. Or, nu e necesară o lungă argumentație spre a dovedi că enorma complexitate a noțiunii actuale de „cultură de masă” integrează atât produse ale inventivității ori, mai exact, ale bricolajului anonim, fantezist și isteț, cât și produse realizate pe bandă rulantă, că nu se subordonează în niciun caz „doar” ideologiei dominante, că se definește nu numai prin accesibilitate și răspândire, ci și printr-o remarcabilă varietate de stiluri, o diversitate de atitudini și o rapidă reciclare a modelelor. Caracterul repetitiv și standardizat al multor produse nu exclude existența altora, spontane, proaspete, inovatoare, nu o dată subversive. În cultura de masă întâlnim adesea deșeuri ale culturii înalte, desfigurate și transformate în kitsch-uri, dar și numeroase inițiative locale, traducând în forme neașteptate și acroșante, în sonuri, cuvinte, culori, ritmuri (ca, de pildă, în jazz, blues, rock, pictura „naivă” etc.), aspirațiile, trăirile și sensibilitățile unui prezent tumultuos, în vertiginoasă prefacere.

De fapt, cultura de masă este un imens câmp interrelaționat și conflictual, în care diferite grupuri și subgrupuri de clasă, de rasă, de vîrstă, de *gender* își negociază continuu mesajele și influențele. Reprezentarea receptorilor ca o masă amorfă, pasivă, cu reacții previzibile e total anacronică. Dictaturile s-au hrănit multă vreme cu iluzia că au reușit să-și transforme subordonații în marionete, operînd la ordin. De fapt, dincolo de scurte interludii, în care fascinația liderului charismatic ori teama de represiune au redus la tăcere împotrivirile, tendințelor de uniformizare forțată li s-a opus dintotdeauna o rezistență mai mult sau mai puțin explicită, așa cum constatăm că se întîmplă și azi, în condițiile globalizării.

În întregul ei, cartea lui Horkheimer și Adorno – după observația judicioasă a lui Habermas – „se îndreaptă nu doar împotriva funcției iraționale a ideologiei burgheze, ci și împotriva potențialului rațional al culturii burgheze înseși” (Habermas, e, p. 124). Așa se explică faptul că autorii trec cu desăvîrșire sub tăcere o serie de laturi esențiale ale modernității culturale: „autorefecția științelor dincolo de generarea de cunoștințe valorificabile tehnic”, „fundamentele universaliste ale dreptului și moralei”, „productivitatea și forța bulversantă a experiențelor estetice fundamentale” etc. (*ibidem*, p. 120). A considera rațiunea „numai” sub

raport instrumental și manipulatoriu, a-i denunța mereu și mereu perversitatea, tendința oarbă spre dominare, spre idolatrizarea tehnicii și a puterii, incapacitatea de a mai promova o terapie plauzibilă a relelor de care suferim, e desigur foarte unilateral. Totuși, în sarcasmul amar și în sistematizarea ei selectivă, *Dialectica Luminilor* ar trebui citită mai puțin ca un diagnostic și, mai mult, ca un avertisment. Cine ar putea nega, după Auschwitz, că „misterioasa dispoziție pe care o au masele de a se lăsa fascinate de orice fel de despotism, afinitatea lor autodestructivă cu paranoia rasistă, toată această absurditate incompreensibilă relevă slăbiciunea inteligenței teoretice actuale”? Iar ideea că originea „regresiunii Rațiunii spre mitologie nu trebuie căutată atât în mitologiile moderne, naționaliste, păgâne etc., special concepute în vederea unei asemenea regresii, cât în Rațiunea însăși, paralizată de teama pe care i-o inspiră adevărul” (Horkheimer, Adorno, p. 16) – ideea aceasta, în pofida inconfortului ei, ar trebui îndelung meditată.

Feyerabend și limitele raționalității

Unul dintre textele cele mai provocatoare despre limitele raționalității, scris cu vioiciune, umor, talent polemic, cu un spirit nonconformist bucuros parcă să-și etaleze fronda și să-l descumpănească pe cititor, este *Against Method* (1975) de Paul Feyerabend. Și totuși, în pofida aparențelor, cartea despre care vorbesc trădează, la un examen mai atent, o iubire rănită mai degrabă decât o adversitate de principiu. Cu perspicacitatea ce-i era proprie, I.P. Culianu remarcase încă de mult (1984), că autorul ei este tributار *de facto* „aceluiași raționalism a cărui execrare o profesează” (Culianu, a, p. 13).

Preocuparea centrală a lui Feyerabend constă în descrierea statutului cunoașterii științifice în lumea contemporană, ceea ce presupune, logic, și abordarea raționalității, a rolului și limitelor sale. Autorul își anunță încă din cele trei prefețe (la prima ediție, la ediția a treia – 1992 – și la ediția în limba chineză) atât intenția demitizării discursului triumfalist despre știință, cât și maniera în care o va face. Aflăm că opera lui nu e un tratat sistematic, ci o scrisoare către un prieten (filozoful științei Imre Lakatos), în care scop ține seamă de idiosincraziile acestuia, de faptul că Lakatos era un raționalist și un admirator al lui Popper (de unde insistența pe ambele teme), că-i plăcea hazul și prețuia ironia, că-l

denumea în glumă „anarhist” (ceea ce-l face să accepte termenul, nu atât ca „marcă” definitorie, cât ca „mască” circumstanțială). Și, spre a oferi o dovadă imediată că întreaga carte trebuie pusă sub semnul unui „joc” intelectual superior, Feyerabend dă exemplul uneia dintre aserțiunile sale teribiliste, ce a stîrnit o vîlvă enormă, părăind multora că-i rezumă convingerile : așa-zisul principiu al lui *anything goes* (= „merge oricum”, „indiferent de metodă, rezultatul e același”). De fapt – explică el – principiile nu pot fi discutate fructuos decît în limitele unor situații concrete de cercetare. Iar în cazul dat, exprimarea era ironică, fiind atribuită unui raționalist înspăimîntat probabil de haosul și imprevizibilitatea cu care se desfășoară istoria. Reiese deci că ar fi absurd să facem din ea un slogan definitoriu pentru pozițiile autorului.

Această evidență autorelativizare a propriilor opinii, lansată în chiar prima pagină a cărții (și pe care, din păcate, unii par ori se prefac că o ignoră), spune multe despre modul, în același timp ludic și foarte angajat, iubitor de paradoxuri și participativ, caracteristic lui Feyerabend. Ea ne sugerează și o cheie de lectură : atenția la nuanțe, toleranța față de incoerențe și detalii șocante. Autorul are ceva din farmecul elocuției spontane, cu reliefurile și umbrele sale inevitabile. E de un *je-m'en-fichisme* simpatic, care nu se sfiește de amestecul de genuri (inserția unor elemente autobiografice), nici de caracterul repetitiv, nici de dezordinea compozițională a operei. El reia în nenumărate variante, nu totdeauna perfect coincidente, aceleași teze, apropiate epistemologic de ideile lui Thomas Kuhn și legitimate – cum ni se spune în prefața din 1987 – de concepțiile unor fizicieni și mari gînditori ca Mach, Boltzmann, Einstein, Bohr, recunoscîți de comunitatea științifică, dar interpretați distorsionat, după părerea lui, de „rozătoarele” pozitivismului, ale Bisericii ori ale raționalismului critic !

O mărturie extrem de importantă spre a înțelege exact intențiile autorului o putem obține coroborînd un pasaj din introducerea cărții cu un altul adăugat ulterior. La finele introducerii, Feyerabend avertiza : „Desigur, s-ar putea să vină o vreme cînd va fi necesar să dăm rațiunii un avantaj temporar, cînd va fi înțelept să-i apărăm principiile pînă la excluderea a orice altceva. Cred că nu trăim încă într-o asemenea epocă”. În subsolul aceleiași pagini, autorul scria, 22 de ani mai tîrziu : „Aceasta era părerea mea în 1970, cînd scriam prima versiune a acestui eseu. Vremurile s-au schimbat. Luînd în considerare anumite tendințe

ale educației în Statele Unite (*politically correct*, programele academice etc.), în filozofie (postmodernism) și în genere în lume, cred că acum trebuie să-i dăm rațiunii o mai mare greutate, nu pentru că este și a fost totdeauna fundamentală, ci pentru că pare că în împrejurări care survin frecvent azi (dar pot dispărea mâine) ea este necesară unei abordări mai umane" (Feyerabend, a, p. 13). Menționez că și alte modificări introduse în ediția a treia merg în același sens, estompînd cîte ceva din agresivitățile pamfletare ale primei ediții și rectificînd într-un sens mai responsabil (dar, se înțelege, cu pierdere de culoare !) figura de „dadaist frivol” pe care o arbora uneori acolo autorul.

Voi reține din procesul intentat – după cum vom vedea – nu atît raționalității, cît raționalismului îngust și mulțumit de sine trei aspecte centrale : 1. insuficiențele metodologiei raționaliste a cunoașterii științifice ; 2. pledoaria pentru deschidere, inventivitate, combaterea rigidității și dogmatismului ; 3. identificarea științei cu „o tradiție printre altele”.

1. Viziunea despre știință – veritabil model al rațiunii – pe care ne-o oferă Feyerabend este necruțătoare cu locurile comune ale unui anume pozitivism triumfalist, avînd încă drept de cetate în rîndurile publicului mediu. Ea deconstruiește o serie întreagă de idei gata făcute și introduce o stare de disconfort în spirit. Ne arată că știința nu e unitară, că ea conține o mare varietate de abordări și metode, care se bat adesea cap în cap, că obține performanțe uimitoare, dar provizorii, mereu contestabile, că se realizează în practică printr-o combinație de factori în care iraționalitatea, banii și politica joacă un mare rol. Se numără desigur printre cele mai admirabile invenții ale spiritului omenesc, dar ni se înfățișează adesea împachetată în ideologii, care se servesc de ea spre a comite „crime culturale”. „Știința e plină de lacune și contradicții, ignoranța, încăpăținarea, prejudecățile, minciuna, departe de a-i împiedica mersul înainte, pot s-o ajute, în vreme ce virtuțile tradiționale ale preciziei, consistenței, onestității, respectului pentru fapte, maximului de cunoaștere în circumstanțele date, dacă sînt practicate cu determinare, pot să-i aducă stagnarea.” (p. 197) „Sîntem departe de vechea idee (platonice) de știință ca sistem de enunțuri, dezvoltîndu-se prin experimente și observații, controlat de standarde raționale durabile.” (prefața la ediția a treia)

Centrală în ancheta lui Feyerabend este explorarea incongruenței cercetării de vîrf a vremii noastre (îndeosebi din științele „tari”) cu

principiile și metodele raționalismului, în sensul larg al termenului (incluzînd nu numai raționalismul clasic, ci și empirismul logic și raționalismul critic, în versiunea lui Popper). Astfel, separația introdusă între „contextul descoperirii” și „contextul justificării” nu s-ar susține, întrucît în practică cele două contexte nu lucrează alături, ci împreună, într-un mixaj greu (și, de obicei, inutil) de analizat în părți. La fel, distincția rituală între „prescripție” (ceea ce „trebuie” făcut, conform metodei) și „descripție” (ceea ce se „întîmplă” efectiv) nu poate avea decît un caracter provizoriu, nicidecum semnificația unei frontiere despărțitoare. O altă deosebire perimată e cea dintre „observație” și „teorie”: experiența arată că observația fără teorie e tot atît de implauzibilă ca și teoria fără observație. Desfacerea și reificarea unor componente ale procesului cercetării atît de intim conectate, operînd într-o dialectică vie, cu mișcări de du-te-vino indiscriminabile între termenii polari, sînt cu siguranță contraproductive și, în orice caz, nu corespund cu ceea ce știm despre descoperirile recente.

Surprinzătoare, la prima privire, este constatarea că nicio teorie nu se acordă cu toate faptele aparținînd domeniului ei de referință. Feyerabend oferă o listă impresionantă de exemple de dezacord, fie de ordin cantitativ (aici intră anomalii depistate nu doar la Copernic și Galilei, ci și la Newton și Einstein), fie de ordin calitativ (cînd teoria contrazice circumstanțe ușor de observat și familiare fiecăruia, ceea ce conștientizează distanța dintre lumea în care trăim, declarată „aparentă”, și lumea științei, bazată exclusiv pe experimente și formule matematice). Dar dacă așa stau lucrurile, cum mai poate fi confirmată sau invalidată o teorie? Renunțînd la criteriul falsificării preconizat de Popper – crede Feyerabend – și acceptînd operațional posibilitatea contrainducției, altfel spus, consimțind să plecăm nu numai de la fapte spre teorii, ci și invers, de la teorii spre fapte (p. 50-51).

Este evident că în raport cu „anarhismul” lui Feyerabend, raționalismul critic al lui Popper pare încă prea dogmatic, deși am impresia că în multe privințe deosebiriile sînt cumva înadins accentuate (din gelozie?, vanitate?). De pildă, deși Popper este un adversar rezolut al inducției, importanța pe care o acordă conceptului de teorie n-ar sugera oare că el ar putea accepta ideea de „contrainducție”, lansată de Feyerabend? Cel din urmă nici nu-și pune problema, rămînînd, în cazul Popper, intratabil. Cum o dovedește, cu asupra de măsură, paragraful următor: „Oriunde am

privi, orice exemple am considera, constatăm că principiile raționalismului critic (ia falsificările în serios; întărește conținutul; evită ipotezele ad-hoc; fii onest – orice semnifică asta ș.a.m.d.) și, *a fortiori*, principiile empirismului logic (fii precis; bazează-ți teoriile pe măsurători; evită ideile vagi și netestabile ș.a.m.d.), deși practicate în arii speciale, dau o imagine inadecvată a dezvoltării trecute a științei ca totalitate și sînt susceptibile s-o împiedice în viitor” (p. 157). Critica îmi pare exagerată și, oricum, trebuie ținut cont de faptul că are în vedere nu atît erorile lui Popper, cît limitele lui, întrucît nu-i neagă utilitatea recomandărilor într-o serie de cazuri, ci doar inoportunitatea lor în altele.

Unde Feyerabend are clar dreptate este în afirmația că știința e mult mai „noroioasă” și mai „irațională” decît se crede în genere, că devierile și neglijențele de care se face uneori caz constituie adesea, în perspectivă istorică, factori propulsivi. „Fără haos nu există cunoaștere – scrie el. – Fără o frecventă contestare a rațiunii nu există progres. Ideile care formează astăzi baza reală a științei există doar pentru că au fost socotite cîndva prejudecăți, îngîmfări, pasiuni; pentru că s-au opus rațiunii; și pentru că li s-a permis să-și croiască drumul propriu.” (p. 158)

În nouă din capitolele cărții (dintr-un total de 20 plus două apendice), Feyerabend ilustrează, prin discutarea foarte analitică a „dosarului Galilei”, modul în care s-a impus teoria heliocentrică. În opinia lui, victoria lui Galilei se explică printr-o combinație de factori raționali și iraționali. Pentru a-și convinge potrivnicii, savantul s-a folosit nu doar de argumente, ci și de propagandă, emoții, ipoteze ad-hoc, prejudecăți de toate felurile (p. 124). De cealaltă parte, experții Bisericii, contrariu unei reprezentări acreditate în secolul al XIX-lea, erau desul de „deschiși”: păreau să meargă pînă la a accepta teoria lui Copernic ca ipoteză, nu însă ca adevăr. Ar fi ceva asemănător cu procedura fizicienilor contemporani din domeniul energiilor înalte, care consideră orice teorie drept un instrument de predicție, respingînd ferm pretenția ei de adevăr ca fiind metafizică și speculativă. Nu trebuie uitat apoi că Bisericii îi revenea să se ocupe de „calitatea vieții” și să răspundă întrebărilor fundamentale despre origine și scopuri. De aceea, era pînă la urmă justificat să dorească a-i proteja pe oameni de consecințele unei doctrine eficiente în domeniul ei, „dar incapabilă să susțină o viață armonioasă” (p. 131-133). Concluzia lui Feyerabend (care, de altfel, nu este singulară, între alții Pierre Duhem gîndea la fel) admite că, în esență și în condițiile

date, învinuirile aduse de Biserică lui Galilei erau „raționale”, iar tentativele actuale de revizuire a procesului denotă „oportunism și lipsă de perspectivă” (p. 125).

2. Scopul lui Feyerabend – după cum o mărturisește undeva – nu este să înlocuiască un set de reguli generale prin altul, ci să arate că toate metodologiile, chiar și cele mai evidente, își au propriile limite. Idealismul, de pildă, consideră că există o raționalitate universală (legea divină, justiția), independentă de modalități, context, circumstanțe istorice, dînd naștere la standarde aplicabile la modul general. Potrivit naturalismului, regulile și standardele sînt obținute prin analiza tradițiilor, ceea ce, în cazul științei, care încorporează mai multe tradiții, naște riscul promovării unor standarde incompatibile cu obiectul studiat. Dar dacă idealismul pretinde că rațiunea guvernează complet cercetarea, naturalismul susține, dimpotrivă, că rațiunea este deplin determinată de cercetare. Din această aporie, Feyerabend iese adoptînd o perspectivă interacționistă, care implică deplasări de la ipoteză spre observație și de la observație spre ipoteză, prin ajustări reciproce. Finalmente, ajutîndu-se de exemple asupra cărora nu pot stăruia aici, el încearcă să demonstreze că uneori trebuie să ne debarășăm pînă și de standardele cele mai solide, cum ar fi, de exemplu, al „noncontradicției” (în care unii filosofi cred „precum în dogma imaculatei concepții a Fecioarei”!), ori să acceptăm teorii „inconsistente”, fiindcă tocmai ele se pot dovedi fructuoase (p. 233-236). Epistemologia pentru care pledează se dovedește flexibilă și imaginativă, rațională într-un sens nominalist al termenului; ea consideră rațiunea drept o varietate de procedee justificate pentru a obține controlul într-o situație dată, nu o trăsătură generală, o esență comună oricărei practici științifice.

În mod obișnuit, profanul tinde să creadă că organele de simț nu-l înșală și că pe traiectul dintre el și lume nu apar factori care să-i distorsioneze reprezentarea. Dar și omul de știință își structurează teoriile și uzează de tehnici implicînd presupuziții pe care le ignoră ori nu le poate testa. Spre a analiza felul în care observăm și a conștientiza implicățiunile care ne modelează viziunea, e necesară o critică „din afară”, sustrasă inerențelor noastre. Căci ceea ce numim „evidență” conține nu numai o descriere mai mult sau mai puțin obiectivă a stării de lucruri, ci și elemente subiective și mitice. Atașamentul inertial față de ceea ce ne e familiar poate fi învins doar prin adoptarea unor ipoteze

alternative. Avem pur și simplu nevoie de a construi „o lume imaginară (*a dream-world*), ca să descoperim trăsăturile lumii reale în care locuim”. Prima treaptă în critica faptelor, a procedurilor și a noțiunilor familiare, constă în încercarea de a „rupe cercul”, de a inventa un nou sistem conceptual, care să se confrunte cu cele mai atent stabilite rezultate observaționale și cu cele mai plauzibile principii teoretice. Acest demers contrainductiv este – ni se spune – „rezonabil” și are totdeauna șanse de succes (p. 21-23).

Feyerabend apără ferm prerogativele gândirii creatoare, libere, inventive, deschise controversei, care caută „mutări noi” și se opune cu hotărâre dogmatismului și soluțiilor rutinier. În această privință, coincide în opinii cu Karl Popper, marele său adversar, împărțând cu el prețuirea spiritului critic, ca instanță majoră, indispensabilă activității intelectuale. „Unanimitatea de opinii poate fi potrivită unei Biserici rigide, unor victime ahtiate de mituri vechi sau noi, unor discipoli slabi sau voluntari ai vreunui tiran. Cunoașterii obiective îi e însă necesară diversitatea de opinii. Doar o metodă care o încurajează e compatibilă cu o perspectivă umanistă.” (p. 31-32) Pluralismul este o necesitate, nu doar în politică, în arte ori în materie de credințe, ci și în știință. De aceea, nu e nimic surprinzător în faptul că nu există o singură teorie a cuantelor, enunțată în același mod de toți fizicienii. Diferențele dintre Bohr, Dirac, Feynman, von Neumann sugerează că teoreticienii ajung să se deosebească între ei precum catolicii de protestanți: uzează de aceleași texte, dar le interpretează în sens contrar.

3. Între aserțiunile lui Feyerabend care au stîrnit vilvă, se numără desigur și cea care postulează că știința nu e decît „o tradiție printre altele”, cu prerogative de cunoaștere nici mai mari, nici mai mici, ci doar diferite. Tradițiile, ne spune autorul, „nu sînt nici bune, nici rele, ele pur și simplu există”. Și adaugă propoziția șocantă: „Obiectiv vorbind, adică independent de participarea la o tradiție, nu se prea poate alege între umanitarism și antisemitism” (p. 225). În altă carte a sa, de care va veni vorba mai jos, *Farewell to Reason*, regăsim formularea tranșantă: „Afirm că nu există nicio rațiune obiectivă de a prefera știința și raționalismul occidental altor tradiții” (Feyerabend, b, p. 338).

Raționalitatea, tradiție ea însăși, n-ar avea calitatea să arbitreze între tradiții, deci să se pronunțe în favoarea uneia sau a alteia, de pildă, să aleagă în litigiul dintre știință și credință, dintre gândirea logic-rațională

și cea mitico-simbolică. Dar dacă așa stau lucrurile, ar reieși, continuând jocul dilemelor, că este ilegal să preferăm democrația dictaturii, civilizația barbariei, autonomia persoanei supunerii oarbe pe care o reclamă toate fundamentalismele? Și atunci se pune întrebarea dacă nu cumva o opțiune valorică nu poate fi susținută prin argumente, dacă nu cumva motivarea ei e doar produsul credințelor, ideologiei ori al determinărilor instinctuale. Să nu existe realmente nicio șansă de a înfringe sau de a limita subiectivismul legat firesc de orice luare de poziție? Să fie imposibilă o comparație pe baze cît de cît obiective între culturi și tradiții? Practica ne obligă totuși, vrînd-nevrînd, să procedăm la asemenea comparații; le efectuăm atunci într-o stare „somnambulică”, după expresia lui Andrei Cornea (A. Cornea, a, p. 43)? Ori poate ne lăsăm aleși în loc să alegem? Neutralismul axiologic al lui Feyerabend pune înari și delicate probleme. Voi reveni mai jos asupra lor. Deocamdată aș vrea să continui expunerea tezelor autorului.

Faptul că știința occidentală domină întreaga lume nu se explică, după Feyerabend, prin aceea că rațiunea ar fi fost exploatată în „raționalitatea ei inerentă”, ci prin folosirea forței (națiunile coloniale și-au impus pretutindeni modul de viață și standardele de civilizație), ca și prin nevoia imperioasă a popoarelor defavorizate de a se înarma cu mijloacele militare moderne, atît de eficient dezvoltate de Occident. Invadîndu-i pe alții, omul alb a distrus în numele „progresului cunoașterii” obiceiuri și tradiții adesea de mare preț. Iar dacă vechile doctrine și miturile primitive par de multe ori stranii și lipsite de sens, aceasta se datorează faptului că informația pe care o conțin este fie necunoscută, fie distorsionată de filologii și antropologii nefamiliarizați cu culturile cercetate. Un exemplu privilegiat dat de Feyerabend se referă la comuniștii chinezi, lăudați că ar fi combătut „șovinismul” științei occidentale (constînd în tendința de universalizare a propriilor principii și metode prin „tactici de presiune, intimidare și lobby”). Dîndu-și seama de primejdiile acestui „șovinism”, partidul comunist ar fi intervenit în favoarea restaurării unei importante părți a moștenirii intelectuale și emoționale a poporului chinez, în particular ar fi promovat, ca o contrapondere, medicina tradițională, capabilă efectiv de rezultate spectaculare (Feyerabend, b, p. 163). Feyerabend nu neagă, desigur, că medicina europeană a contribuit la eradicarea unor maladii infecțioase și, putem adăuga, la reducerea mortalității infantile și prelungirea duratei

medii de viață etc., dar nu vrea să accepte că ar fi unica tradiție care are lucruri bune de oferit, că n-ar exista și alte forme de investigație și terapie importante (p. 37-38).

În schimb, în cazul Japoniei, Feyerabend admite că asumarea deliberată a viziunii științifice occidentale asupra lumii, deși socotită „barbară” de mulți conservatori niponi, a dus la succese sub raport material și tehnologic, deoarece a oferit o motivație puternică oamenilor, fără a-i lega de o anumită ideologie. Știința – sugerează filozoful – e ca un steag. E unitar, însă sub faldurile lui fiecare poate face ce vrea. Dar pentru „marginali” (*outsiders*), din rîndul cărora citează pe filozofi, mistici, profeți New Age, „uniformitatea” devine „un dezastru”, pentru că-i împinge la angajamente din cele mai înguste ca orizont spiritual (p. 250).

În prefața ediției din 1987, Feyerabend ține să reclame, ca un articol de crez, ideea egalității de tratament între știință și tradiții: „Știința poate sta pe propriile-i picioare, neavînd nevoie de vreun ajutor din partea rașionaliştilor, a umaniştilor, a marxiştilor și a altor mișcări religioase similare”; la fel, „culturile nonștiințifice, procedurile și presupuzițiile lor stau pe propriile picioare și trebuie să le fie îngăduit să procedeze așa”. Și fiindcă știința ocupă o poziție de forță în societatea contemporană, ceea ce atrage după sine pericolul împietării asupra domeniilor pe care nu le controlează, Feyerabend insistă să i se preserveze statutul autonom. Programul său este liberal, dar iremediabil atins de utopie: „Știința trebuie să fie protejată de ideologii, iar societățile, îndeosebi societățile democratice, să fie protejate de știință... Într-o democrație e imperativ ca instituțiile științifice, programele de cercetare și planurile să fie supuse controlului public, ca între stat și știință să fie introdusă o separație, asemănătoare celei existente între stat și instituțiile religioase, ca știința să fie propagată ca un punct de vedere printre altele, și nu drept calea unică spre adevăr și realitate” (Feyerabend, a, p. VIII). Toate revendicările acestea nu depășesc un stadiu pur deziderativ, întrucît Feyerabend nici nu-și pune problema căilor prin care ar putea fi transformate în fapt. De altfel, programul însuși rămîne contradictoriu, cîtă vreme individualismul său sfidător nu numai că nu se disociază, ci se înclină admirativ în fața etatismului centralist al comuniștilor chinezi, care voiau să impună prin mijloace administrative prevalența medicinei tradiționale. Și știm bine că sintagma „mijloace administrative” are un caracter eufemistic; ea înseamnă, de fapt, represiune și teroare...

Pentru a întregi imaginea, nu totdeauna foarte coerentă, a lui Feyerabend, voi reține câteva dintre precizările și judecățile retrospective cuprinse în ultima prefață la *Against Method*, din 1992, combinându-le cu unele aserțiuni din *Farewell to Reason*. Recapitulând ce s-a petrecut semnificativ de la apariția primei sale cărți, autorul găsește că tezele de bază i-au fost confirmate. Caracterul nonunitar al științei, rolul dogmatic al raționalizării, importanța factorilor extraștiințifici în obținerea unor rezultate eficiente, definiția negociată a ceea ce este un „fapt”, inexistența „soluțiilor generale” etc. – toate acestea au câștigat în conștientizare și audiență. E clar acum – notează Feyerabend – că e nevoie de o nouă filozofie, îndeosebi de noi termeni. Cercetătorii se întreabă astfel dacă ei produc „descoperiri” sau „invenții”, oricât de „obiective” le sînt rezultatele. „Vom continua oare să utilizăm termeni demodați ca să descriem noile străpungeri sau ar fi preferabil să ne folosim de un nou limbaj? Iar poeții și jurnaliștii nu ne-ar fi de un mare ajutor în găsirea acestui limbaj?” Pe de altă parte, schimbările survenite ridică din nou problema raporturilor dintre știință și democrație, „pentru mine – ne încredințează autorul – cea mai importantă chestiune”. Căci – se explică el – „motivul meu principal de a scrie această carte a fost unul umanitar, și nu intelectual. Am dorit să-i ajut pe oameni, și nu să sporesc cunoașterea”. Autorul nu se consideră un „populist”, nici un „relativist”, pentru care nu există „adevăruri în sine”, ci doar adevăruri valabile pentru cutare ori cutare grup și/sau individ. „Tot ce spun e că non-experti știu adesea mai mult decît experții și că trebuie, de aceea, să fie consultați, că profeții adevărului (incluzîndu-i pe cei ce uzează de argumente) sînt adesea purtați de o viziune în conflict cu datele reale pe care e de presupus că au a le explora.” (p. XIII)

În *Farewell to Reason* găsim aceeași cai de bătaie: scientismul triumfalist, raționalismul dogmatic, opacitatea conservatoare, închiderea rigidă în sistem, teama de nou, prevalența acordată științei față de alte tradiții. Adversarul relativismului de adineauri se declară acum relativist, ceea ce nu e chiar o surpriză pentru cine l-a citit atenți (surprinzătoare era formularea citată mai sus!). „Scopul meu – scrie Feyerabend – e să arăt că relativismul este rezonabil, uman și mai răspîdit decît se crede în general.” (Feyerabend, b, p. 21) „Rezonabilul”, cum se vede, e conotat pozitiv, constituind în ochii „anarhistului” autor, așa cum am mai constatat urmărindu-l, o caracteristică a gândirii adecvate. Explicația

e simplă : ea se leagă de nominalismul pe care l-am semnalat deja, ca și de distincția introdusă în *Farewell to Reason* între ceea ce e „rațional” (rezonabil) și ceea ce e postulat substanțialist, ca Rațiune (cu majusculă). O serie de gânditori, „confuzi și zdruncinați de complexitățile istoriei, au zis adio rațiunii, înlocuind-o printr-o caricatură... o Rațiune, cu R majuscul, ca să-mi utilizez propria terminologie. Ea a cunoscut un mare succes printre filozofii care nu iubesc complexitatea și printre politicieni (tehnocrați, bancheri etc.) dispuși să dea o anume clasă luptei lor pentru dominarea lumii. Aceasta înseamnă un dezastru pentru ceilalți, adică pentru noi toți. A venit vremea să-i spunem adio” (p. 21-25).

Asaltul iraționalului

Unul dintre fenomenele semnificative ale secolului XX îl constituie resurgența tipului de cunoaștere pe care-l voi numi, printr-o sintagmă imperfectă, mitico-simbolic. Acest mod de reprezentare și gândire a interiorității sufletești și a lumii, în întreaga bogăție a aspectelor ei vizibile ori inaparente, dar care nu dispune de un domeniu rezervat, de vreme ce, în afară de mitologie, mistică, religie, magie, contaminează și știința, și artele, și literatura, constituie cea mai importantă provocare la adresa rațiunii, sub ipostaza ei canonică, aristotelico-galileiană. Spre a indica rapid pulsul vremii și orientările contemporane, voi extrage câte un pasaj din două cărți pe care le separă trei decenii. Cel dintâi aparține lucrării lui Gilbert Durand *Structurile antropologice ale imaginarului* (1969). Iată-l : „Civilizația noastră raționalistă și cultul ei pentru demistificarea obiectivă se văd înecate în fapt de resurgența subiectivității vexate și a iraționalului. În mod anarhic, drepturile la o imaginație plenară sînt revendicate atît de multiplicarea psihozelor, de apelul la alcoolism și stupefiante, de jazz, de ciudate hobby-uri, cit și de doctrinele iraționaliste și exaltarea celor mai informale forme ale artei” (Durand, a, p. 529). Cel de-al doilea text, din 1997, îi aparține lui Claude Rivière (*Socio-antropologia religiilor*) : „Ideea că sacrul se retrage c nd știința progresează este banală.  i, cu toate acestea, nimic nu este mai puţin sigur!... De la credința în farfurii zburătoare p n  la cultul starurilor din sport, cinema, televiziune, de la fascina ia exercitată de un lider autoritar (Hitler, Stalin) p n  la misterul redutabil al unui virus care-i leagă între ei pe Eros  i Thanatos, de la atrac ia fa  de zeul-ban

pină la gustul estetic pentru o natură ecologic pură, viața obișnuită se scaldă în *mysterium*, *fascinans* și *tremendum*. Un sacru desigur eratic, pe care, vorbind despre sacralul «sălbatic», Bastide l-a opus sacralului domesticit de Biserici! Reapariția ezoterismului ca mod de a decripta insolitul, bizarul, noul e tot un semn al permanenței credințelor în forțe magico-religioase" (Rivière, p. 26). De notat că cei trei termeni: *mysterium*, *fascinans*, *tremendum* sînt folosiți de Rudolf Otto într-o carte faimoasă: *Sacralul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul* (1917) pentru caracterizarea „numinosului” (de la *numen*, prin analogie cu *lumen*), categorie care exprimă puterea divină, dar nu e sesizabilă conceptual: „Nu-i poți ajuta pe oameni s-o înțeleagă decît încercînd să-i călăuzești, pe calea analizei, spre acel punct al propriului lor suflet de unde ea poate apoi să țîșnească și să izvorască singură, făcîndu-i conștienți de existența ei” (Otto, p. 15).

În planul ideilor, interesul crescînd pentru laturile iraționale ale sufletului omenesc, concretizate în perioada interbelică de voga psihanalizei ori de cercetările antropologice ale lui B. Malinowski, F. Boas etc., s-a manifestat, după al doilea război mondial, și probabil nu fără legătură cu ororile sale, printr-o lungă serie de lucrări pe care nu le pot evoca aici. Printre numele savanților ce au dobîndit o largă audiență, alături de Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss, Roger Caillois, Roger Bastide, Gilbert Durand, Georges Dumézil, Henri Corbin ș.a. se numără Mircea Eliade și, ultim venit, însă, din nenorocire, plecat mult înainte de a-și fi dat întreaga măsură, Ioan Petru Culianu.

Revalorizarea miturilor

Trăsătura comună a tuturor autorilor contemporani care se ocupă de mituri și magie e că denunță, direct sau implicit, caracterul europocentric și intelectualist al antropologiei de la începutul secolului XX, reprezentată, printre alții, de James Frazer, cu celebra lui colecție *Creanga de aur*, ori de L. Lévy-Bruhl, cu teoriile sale despre „mentalitatea prelogică”. Tezele noii științe antropologice sînt clare, corespunzînd unei lumi decolonizate și unei civilizații în proces rapid de globalizare: așa-ziii „primitivi” nu sînt inferiori, ci defavorizați; ei ilustrează o altă față a inteligenței omenești decît cea a lumii euro-atlantice; mitul nu e o legendă mincinoasă, care poate și trebuie înlăturată, cum afirma

raționalismul în zilele lui de glorie, ci un mod de gândire semantic autonom, avîndu-și propria sferă de adevăr. Nu este – cum spune Mircea Eliade – „o creație puerilă și aberantă a unei umanități primitive, ci expresia unui mod de a fi în lume” (Eliade, a, p. 126).

O prezentare descriptivă a universului mitic nu este ușor de făcut, în măsura în care autorii chemați în sprijin nu sînt totdeauna de acord între ei. De altă parte, apar diferențe și în folosirea terminologiei. Avertismentul lui Lévi-Strauss e, de aceea, bine-venit: „Noțiunea de mit e o categorie a gândirii noastre, pe care o folosim în chip arbitrar pentru a cuprinde în același termen tentativele de a explica fenomene naturale, opere de literatură orală, speculații filozofice și cazuri de apariție a unor procese lingvistice în conștiința subiectivă” (Lévi-Strauss, b, p. 29).

Majoritatea autorilor consideră discursul mitic ca pe o formă antagonistă și, în același timp, complementară a discursului rațional, coextensivă cu însăși dezvoltarea lui Homo Sapiens. În versiunea sa originară, el rezidă într-o povestire încărcată de simboluri, care răspunde întrebărilor fundamentale, privind originea universului și a oamenilor, moartea, suferința, relațiile cu natura și cu zeii, lumea de „dincolo”, cum au ajuns să existe lucrurile și meșteșugurile etc. Născut și dominant în societățile arhaice, discursul mitic supraviețuiește în contemporaneitate, sub înfățișări diferite, adesea înșelătoare, ca investiție simbolică și elan al imaginarului.

Edgar Morin crede a putea distinge în gândirea mitică două „paradigme” (în sensul de relație specifică și imperativă între categorii sau noțiuni dominante, care determină o anumită utilizare a logicii, a semnificației ansamblului și a viziunii despre lume). Prima paradigmă este „a inteligibilității prin viu, și nu prin fizic, prin singular, și nu prin general, prin concret, și nu prin abstract” (Morin, a, p. 160). În adevăr, universul mitologic apare ca „animist”. Cauzalitatea fenomenelor nu e niciodată obiectivă și abstractă: stîncile, fluviile, munții sînt antropomorfi, ca și zeii; tot ce se întîmplă e produs de entități vii; ființa umană e de aceeași natură cu plantele, animalele, obiectele neînsușite, iar această structură analogică a realității fluidizează frontierele dintre regnuri, permite trecerile dintr-o zonă în alta, orice putînd fi convertit în orice. Cum spune Cassirer, „trăsătura caracteristică și remarcabilă a lumii mitice este legea metamorfozei” (Cassirer, b, p. 118).

Cea de-a doua paradigmă preconizată de Morin constă „într-un principiu semantic generalizat, care elimină tot ce nu are sens și atribuie semnificație oricărui lucru ce survine”. Ideea e că în universul mitologic nu există contingență, nici locuri vide, că are loc o continuă proliferare a sensurilor. O consecință a excesului de semnificație ar constă în-o „unidualitate ființei”, faptul că omul arhaic trăiește în realitatea empirică și, deopotrivă, în lumea legendară a unui „alter ego”, care îi e consubstanțial. Acest „alter ego” se separă de corp în timpul visului ori în momentul morții, când devine spectru sau fantomă, continuând să bîntuie lumea celor vii, deși trăiește „dincolo” (Morin, a, p. 160-161).

Celor două „paradigme” propuse de Edgar Morin, le-aș adăuga o a treia, acceptată de majoritatea specialiștilor. O voi defini printr-un enunț al lui Cassirer: „Mitul este un produs al emoției și fundamentul lui emoțional îmbibă cu propria culoare toate producțiile sale. Coerența lui depinde mai mult de unitatea de simțire decît de regulile logice” (Cassirer, b, p. 118). Mitul nu ține de rațiune, ci de credință. El nu poate fi respins prin argumente, e imun criticii și falsificării. Prezintă trăsături similare cu inconștientul, sursa pulsionilor și a libido-ului, dar și a fantasmelor, care traduc în limbaj simbolic anxietățile și conflictele existenței.

O precizare esențială face Lévi-Strauss. El observă că într-un mit s-ar părea că se poate întîmpla orice, că subiectul tolerează orice predicat, că nicio relație imaginabilă nu e imposibilă. Totuși, deși arbitrar în esență, constatăm că aceleași mituri, cu trăsături similare, se regăsesc în diverse regiuni ale lumii. De unde dilema: „Dacă conținutul unui mit este în întregime contingent, cum ne putem explica faptul că de la un capăt la altul al pămîntului miturile sînt atît de asemănătoare?” (Lévi-Strauss, c, p. 248). Prin aceea că mitul are o dublă structură: istorică și, în același timp, anistorică, el se referă la evenimente care au avut loc înainte de facerea lumii sau foarte de demult, dar constituie și o schemă „dotată cu o eficacitate permanentă”. Mitul este limbaj, dar substanța sa nu se află nici în stil, nici în sintaxă, nici în modalitatea narațiunii, ci în istoria povestită, iar sensul acesteia „decoleză” dincolo de fundamentul său lingvistic, putînd circula pretutindeni (spre deosebire, spre pildă, de poezie, a cărei traducere, datorită simbiozei dintre semnificație și expresie, se dovedește uneori dificilă și oricum, chiar în cazurile cele mai reușite, rămîne aproximativă). De aceea, mitul ar

putea fi definit drept o modalitate a discursului situată la antipodul poeziei (*ibidem*, p. 251-252).

Contribuțiile esențiale ale lui Mircea Eliade în revalorizarea miturilor se situează pe terenul istoriei religiilor și au în vedere, la nivelul lor cel mai general, dialogul dintre omul arhaic și omul modern. Marele său merit este, cum a afirmat-o Gilbert Durand, de a fi generalizat noțiunea de mit, descoperindu-i rolul fundator (*Vatra*, nr. 6-7, 2000, p. 84-85). Pentru Eliade, mitul întemeiază ontologic sacrul întrucât povestește istoriile zeilor și ale eroilor civilizatori, iar acestea servesc drept arhetipuri, drept modele exemplare, pe care membrii colectivității le imită, le repetă și le comemorează ritual. În societățile elenistico-orientale, riturile au și funcția de a-i scoate pe indivizi de sub „teroarea istoriei”, prin regenerarea periodică a timpului cosmic, gândit a se desfășura în cicluri, reproductibile *ad infinitum*. De-abia iudaismul și creștinismul au înlocuit minul „eternei reîntoarceri” printr-o concepție liniară și ireversibilă a timpului. Dar – crede Eliade – „în momentul în care istoria ar fi în stare – ceea ce nici Cosmosul, nici omul, nici hazardul n-au reușit până acum să facă – să aneantizeze speța umană în totalitatea ei, s-ar putea să asistăm la o tentativă disperată de a interzice «evenimentele istoriei» prin reintegrarea societăților umane în orizontul (artificial pentru că e dictat) al arhetipurilor și al repetării lor” (Eliade, a, p. 112). Exprimarea e nefericită (căci „cine” ar putea „asista” la abolirea istoriei, dacă speța umană ar fi „aneantizată”?), iar ideea în sine frizează utopismul, însă ceea ce ne reține e sugestia unei anumite nostalgii a „perfecțiunii începuturilor”.

Ea se regăsește și în alte locuri, de exemplu în *Sacrul și profanul* (1957), unde comparația așa-zisului primitiv cu civilizatul pare a-l privilegia pe cel dintii. Omul societăților premoderne – scrie Eliade – „aflat în fața unui copac oarecare, simbol al Arborelui Lumii și imagine a Vieții cosmice... poate ajunge la cea mai înaltă spiritualitate: înțelegând simbolul el reușește să trăiască universalul”. În schimb, omul modern areligios, în fața aceluiași copac, „cifru al vieții sale profunde, al dramei care se petrece în inconștientul său”, rămâne opac la „universal”, doar în parte izbăvit de criza care-i zdruncină echilibrul psihic (Eliade, b, p. 184). Eliade adaugă că inconștientul preia rolul religiei, oferindu-i individului „soluții la problemele proprii existenței”, ceea ce sună bizar, în măsura în care ultimul lucru pe care-l putem aștepta de la

inconștient este să dea „soluții”. În orice caz, religia ar asigura „integritatea” existenței și tot „prin ea”, prin religie așadar, existența ar deveni „creatoare de valori” (*ibidem*, p. 185). Evitând polemica de cuvinte și încercînd să evaluez ideile, nu în expresia literală, ci în spiritul lor, am impresia că exagerarea unor formulări se explică prin voința reabilitării omului într-o civilizație întemeiată pe raționalizare, surdă la apelul transcendenței, în care „riturile devin conformism birocratic” (Morin, *Vatra*, nr. 6-7, 2000, p. 89).

Gilbert Durand și imaginarul simbolic

În curentul de resurgență a gândirii mitico-simbolice, contribuția specifică a lui Gilbert Durand poartă asupra imaginației. Aceasta e cunoscută, în mod curent, sub două ipostaze: pe de o parte, ca facultate de a produce prin imitație copii mai mult ori mai puțin fidele ale realității, dar și reprezentări ale lucrurilor absente din cîmpul vizual ori inexistente, deci închipuite; pe de altă parte, ca aptitudine de a combina imagini, idei, reprezentări, de a construi așadar obiecte și universuri ficționale. Dacă în decursul vremii, modalitatea reproducerii a fost adesea deprețiată (începînd cu Platon) drept o cunoaștere slabă, nonpertinentă, modalitatea producerii inventive a stîrnit, la rîndu-i, suspiciuni, datorită faptului că poate promova lesne neadevăruri ori credințe iraționale (*la folle du logis*).

Pentru Durand, care-i urmează pe Piaget și Bachelard, imaginația este „un dinamism organizator”, avînd îndeosebi rolul de „a deforma copiile pragmatice furnizate de percepție” și de a opera cu simboluri (Durand, a, p. 35-36). În viziunea lui, simbolurile sînt desigur semne, dar nonlingvistice, care violează atît principiul saussurian al relației arbitrare dintre semnificant și semnificat, cît și pe cel al „liniarității semnificantului”. Ele sînt multidimensionale, „dețin o putere de răsunet esențială și spontană”, evocă prin forma sensibilă ceva care nu e doar absent și imposibil de perceput, ci și indicibil. De aceea, domeniul predilect al simbolismului îl constituie „subiectele înseși ale metafizicii, artei, religiei, magiei: cauză primă, scop ultim, «finalitate fără scop», suflet, spirite, zei etc.”. Jumătatea vizibilă a simbolului, semnificantul, posedă o încărcătură concretă, de origine fie cosmică, fie onirică, fie

poetică ; jumătatea sa invizibilă e „infiniit deschisă”, are caracterul unui sens secret, inepuizabil, într-o formulare frapantă, este „epifania unui mister” (*idem*, b, p. 16-18).

Prin cartea sa *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), Gilbert Durand încearcă să restaureze prerogativele imaginației și ale gândirii simbolice, grav încălcate în decursul ultimelor secole de istorie europeană de prevalența unor tendințe reducționiste, raționalizatoare, alimentate fie de dogmatismul teologic, fie de conceptualismul metafizic, fie de scientismul pozitivist. În acest scop, el încearcă să identifice așa-numitele „trasee antropologice”, pe parcursul cărora are loc, într-un proces interactiv de mare intensitate, formarea imaginarului, prin modelarea reprezentărilor obiectului de către imperativele pulsionale ale subiectului. Marile axe care direcționează aceste trasee se constituie în constelații de simboluri (imagini, arhetipuri, mituri) structurate convergent, în funcție de un anume izomorfism. Inventarierea și apoi clasificarea lor combină noțiunea de „gesturi dominante”, împrumutate reflexologiei lui Behterev, cu considerații de ordin antropologic și fenomenologic. Rezultă un mixaj de categorii dualiste (regim diurn și regim nocturn) și categorii tripartite (dominante de postură, digestie și copulație), corespunzând structurilor denumite schizomorfe (eroice), mistice (antifrazice) și sintetice (dramatice). Tabloul general e o construcție impresionantă, poate prea simetrică spre a fi deplin plauzibilă. N-am însă competența să mă pronunț și, în orice caz, ceea ce mă interesează în contextul de față sînt îndeosebi concluziile anchetei lui Durand în planul conflictului dintre *mythos* și *logos*.

Din acest punct de vedere, o perspectivă profitabilă o oferă o tipologie a hermeneuticilor preconizată de Paul Ricœur într-un articol din 1963. Constatînd că orice simbol e dublu, că el este „efect”, „simptom”, dar, în același timp, și „purător de sens”, Ricœur postula existența a două hermeneutici egal legitime : una, „arheologică”, preocupată de demistificarea simbolurilor, de lectura lor lucidă și implacabilă, spre a vedea ce anume vor să spună ; alta, „escatologică”, interesată nu de originea simbolurilor, ci de funcționalitatea lor esențială, de puterea lor ingenuă de figurare. Cea dintîi smulge măștile, dezvăluie cum se deghizează pulsuniile și libido-ul (Freud) ori voința de putere (Nietzsche) ori interesele economice (Marx). Cea de-a doua încearcă să valorifice jocul evocator al imaginarului, nu înapoi, spre origini, ci înainte, spre

lumile posibile. Ricœur ținea să accentueze că nu trebuie să neglijăm niciuna dintre cele două hermeneutici. Ca oameni moderni, ca fii ai unei civilizații care a „dezvrăjit” lumea – după expresia lui Weber –, sîntem deprinși cu munca de demistificare, o considerăm drept aparținînd „necesarmente oricărui raport cu simbolurile”. În același timp însă resimțim nevoia de a interpela emblemele, metaforele, alegoriile, sensurile figurate în realitatea prezenței lor enigmatice, care descătușează puterile poeziei, trimișînd spre un transcendent inaccesibil existenței diurne. „Convergența sensurilor antagoniste trebuie gîndită și interpretată ca un pluralism coerent.” (Ricœur, b, p. 165-183)

În *L'imagination symbolique*, apărută în 1964, Gilbert Durand preia distincția lui Ricœur între hermeneuticile disjuncte, dar complementare, cu două rectificări importante. În primul rînd, el atribuie hermeneuticilor „arheologice” denumirea de „reductive”, iar hermeneuticilor escatologice pe cea de „instauratoare”, înlocuind discriminarea neutră și descriptivă a lui Ricœur printr-o judecată net axiologică. În prima categorie, conotată negativ, căci reducționismul are o foarte proastă reputație, fiind privit drept o abordare simplistă, nemotivată, a unui obiect complex, situează alături psihanaliza și structuralismul lui Lévi-Strauss. Lui Freud îi recunoaște „imensul merit” „de a fi redat drept de cetate valorilor psihice, imaginilor, izgonite de raționalismul aplicat al științelor naturii”. Îi reproșează însă eroarea esențială de a fi lucrat cu un determinism îngust și rigid, obsedat de sexualitate, care ar reduce simbolul „la aparența rușinoasă a libido-ului refulat, iar libido-ul la imperialismul multiform al pulsionii sexuale” (Durand, b, p. 49). Etnologia lui Lévi-Strauss e criticabilă din același motiv: exclusivismul, tradus prin transformarea simbolului în semn, ceea ce sărăcește bogăția imaginarului.

Cea de-a doua modificare impusă de Durand tipologiei lui Ricœur e încă mai importantă. El consideră că hermeneuticile escatologice sau instaurative (cărora le aparține, evident, și propria-i teorie) primează, de fapt, asupra hermeneuticilor arheologice (reductive), atît din punct de vedere genetic, cît și din punct de vedere funcțional. În concepția lui, gîndirea rațional-empirică e doar o parte, o componentă a spiritualității ample și esențiale pe care o constituie gîndirea mitico-simbolică. „Rațiunea și inteligența, departe de a fi despărțite de mit printr-un proces de maturizare progresivă, nu sînt decît niște puncte de vedere mai abstracte

și adeseori mai specificate de contextul social ale marelui curent de gândire fantastică ce vehiculează arhetipurile." (Durand, a, p. 485) În această perspectivă, „sensul propriu (care conduce la concept și la sensul adevărat) nu este decît un caz particular al sensului figurat”, raționalismul devine „o structură polarizantă specială a cîmpului de imagini”, iar „sintaxele rațiunii nu sînt decît formalizări extreme ale unei retorici care se scaldă ea însăși în consensul imaginar general” (*idem*, b, p. 83).

Reiese clar din aceste cîteva citate că Durand acordă imaginarului simbolic o prioritate care nu e doar cronologică, ci și ontologică. Or, dacă e cu putință să privilegiem teoretic în decursul lungii perioade de „hominizare a cunoașterii” (care prin formarea limbajului a deconectat percepția de ceea ce e perceput și reprezentarea de obiectul reprezentat) o predominare a animismului și magiei, devine tot atît de necesar să postulăm, chiar în această epocă arhaică, existența unei anumite abilități tehnice, preludiu încă rudimentar al gândirii empirice și raționale. Dacă există – afirmă Durand – „societăți fără cercetători științifici, fără psihanaliști, societăți «nonfaustice»”, nu există, în schimb, „societăți fără poeți, fără artiști, fără valori” (*ibidem*, p. 103). Însă, oricît de adînc am scobori pe scara civilizației, constatăm că în toate societățile cunoscute, chiar cele mai primitive, oamenii dispuneau, deopotrivă, de rudimente de tehnică și de elemente de reprezentare simbolică. Așa-zisele „societăți fără cercetători” n-aveau nici poeți, nici artiști; însă membrii lor posedau atît „știința” elementară de a șlefui piatra, cît și pe cea de a desena animale pe pereții grotelor. Omul arhaic era capabil să uzeze, după trebuință, de elemente de cunoaștere simbolică ori de cunoaștere tehnică. Wittgenstein observa, în acest sens: „Același sălbatic care, în mod aparent, spre a-și ucide dușmanul, îi străpungea imaginea știa să-și construiască o colibă de lemn în mod cît se poate de real și să-și cioplească o săgeată după toate regulile, nu doar în efigie”. Voi reveni asupra chestiunii.

Magia în viziunea lui Lévi-Strauss

De la evaluarea magiei ca o colecție de superstiții și practici aberante, existente încă la unele popoare primitive sau în rîndurile maselor sărace și inculte aflate la periferia societăților civilizate, pînă la ideile unor

savanți contemporani de talia lui Lévi-Strauss și Ioan Petru Culianu este o imensă distanță. Ca și în domeniul mitului, după o perioadă de apreciere și comparație preferențială (juducînd a priori ce nu e euro-atlantic și rațional, conform standardelor actuale, drept inferior), cercetări multiple din sfera etnologiei, antropologiei culturale, istoriei religiilor etc. au demonstrat că magia nu reprezintă o cunoaștere inferioară, ci un alt mod de cunoaștere, că ea prezintă puncte de contact nu doar cu religia (ceea ce se știa de mult), ci și cu știința, că e legată de structurile inconștientului, ca și visele, imaginile arhetipale, libido-ul, pulsunile, constituind prin aceasta o prezență, fie și estompată, difuză, ocultată, în spiritul fiecăruia dintre noi.

Preluînd o definiție a Valeriei Flint, Moshe Idel consideră magia drept „exercitarea unui control supranatural al ființelor umane asupra naturii, cu ajutorul unor forțe mai puternice decît ele” (Idel, a, p. 55). Această definiție e destul de generală spre a se aplica unor cazuri din cele mai diferite. Ea acoperă, de pildă, cele două situații în care funcționează așa-zisele „legi” descoperite de Frazer și enunțate în fruntea lui *Rameau d'or*: legea similitudinii (lucrurile asemănătoare se atrag între ele; exemplu: „Medicul renescentist vindeca bolile de ochi cu o plantă ale cărei fructe semănau cu un ochi” [Culianu, b, p. 29]) și legea contagiunii (magicianul poate exercita o influență asupra unei persoane aflate la distanță, acționînd asupra imaginii ei; exemplu: dușmanul care nu e de față poate fi ucis în efigie).

„Controlul supranatural” îl urmăresc și vracii ori șamanii de care vorbește Lévi-Strauss într-un capitol al *Antropologiei structurale*. Analizînd relațiile vracilor cu bolnavii în triburi din Brazilia sau Canada, cercetătorul constată un amestec de raționalitate și credințe superstițioase, nu foarte deosebite, la urma urmei, de ceea ce cunoaștem astăzi încă în anumite zone rurale izolate. Pe de o parte, vracii consideră că stările patologice au o cauză materială care poate fi descoperită. La fel, „ei dispun de un sistem interpretativ în care invenția personală joacă un mare rol și care ordonează diferitele faze ale bolii de la diagnostic pînă la vindecare” (Lévi-Strauss, c, p. 213).

Pe de altă parte, practica magiei presupune trei condiții: încrederea vraciului sau șamanului în eficacitatea tehnicilor sale; credința bolnavului în puterea vraciului; „încrederea și exigențele opiniei colective, formînd în fiecare clipă un fel de cîmp gravitațional, în sinul căruia se

definesc și se situează relațiile dintre vrăjitor și cei vrăjiți de el" (*ibidem*, p. 199). „Situația magică” e deci o chestiune de consens colectiv. Însă consensul se fundează pe performanța vrăjitorului, care simulează cu vivacitate și vehemență stările bolnavului, făcând ceea ce psihanaliza numește „abreacție” (retrăirea intensă a situației inițiale, aflate la originea tulburărilor patologice). De obicei, vrăjitorul nu e complet lipsit de cunoștințe pozitive și de tehnici experimentale, ceea ce-i și explică în parte succesul. Finalmente, oamenii cer gândirii magice să le dea un nou sistem de referință, în sinul căruia să poată integra date care pînă atunci erau contradictorii. De aceea, Lévi-Strauss vede în conduitele magice „răspunsul la o situație care se dezvoltă conștiinței prin manifestări afective, însă a cărei natură profundă este intelectuală” (*ibidem*, p. 220).

În *Gîndirea sălbatică* (1962), cercetătorul merge și mai departe. El observă în gîndirea primitivului o exigență de ordine, nevoia de a sistematiza obiectele realității, de a le cuprinde într-o clasificare guvernată de existența unor trăsături comune, însă – detaliu semnificativ – fără a evita contradicțiile. „Dar orice clasificare este superioară haosului și chiar și o clasificare la nivelul proprietăților sensibile este o etapă către o ordine rațională.” De asemenea, e remarcabil faptul că primitivii implică totdeauna cauze în producerea oricăror evenimente, doar că acestea sînt „personalizate”, trimis la minia zeilor (cataclisme naturale) sau provin din vrăji (efectuate de spirite malefice), asupra cărora însă se poate acționa corectiv. Postularea cauzalității este chiar mai puternică decît o acceptă civilizații întrucît ideea de hazard e suprimată. Pentru primitiv nu există nenoroc sau neșansă, ci numai vrăji ori blesteme, emanate fie de la ființe naturale, fie supranaturale. Din acest punct de vedere, deosebirea dintre magie și știință ar fi că prima postulează un determinism global, pe cînd cea de-a doua operează selectiv, admițînd că determinismul e aplicabil doar la anumite niveluri.

Date fiind rigurozitatea și precizia de care dau dovadă gîndirea magică și practicile rituale, Lévi-Strauss se întreabă dacă n-ar fi legitimă ideea că determinismul, considerat ca „mod de existență a fenomenelor științifice”, n-ar fi, „în totalitatea lui, bănuț și închipuit, înainte de a fi cunoscut și respectat”. Iar anticipările, acolo unde ele se manifestă, ar putea privi atît știința însăși, cît și metodele și rezultatele pe care ea ar urma să le asimileze de-abia într-un stadiu avansat al dezvoltării.

Avind în vedere toate acestea, antropologul francez estimează că „gîndirea magică nu este un debut, un început, o schiță, parte a unui tot nerealizat încă”. Ea ar alcătui „un sistem bine articulat, independent cuî acest raport de celălalt sistem pe care îl constituie știința, în afară de analogia formală, care le apropie și care face din primul un fel de expresie metaforică a celui de-al doilea (Lévi-Strauss, b, p. 150-153). O concluzie cutezătoare și fascinantă se impune, anume că știința și magia nu ilustrează stadii inegale de dezvoltare a spiritului omenesc, ci, pur și simplu, „două niveluri strategice la care natura se lasă atacată de către cunoașterea științifică : unul oarecum adaptat aproximativ celui al percepției și imaginației, celălalt decalat, ca și cum raporturile necesare, care fac obiectul oricărei științe – fie ea neolitică sau modernă – ar putea fi atinse pe două căi diferite : una foarte apropiată de intuiția sensibilă, cealaltă mai depărtată” (*ibidem*, p. 155).

Același efort de apropiere a gîndirii sălbatice de gîndirea civilizată caracterizează și cartea dedicată de Lévi-Strauss totemismului (1965). Deconstruind noțiunea dragă lui Durkheim, căreia Freud îi consacrase o lucrare celebră („roman de cea mai pură fantezie”, potrivit lui Malinowski), reputatul antropolog francez pune în lumină caracterul arbitrar al denumirii, pentru că ar reuni într-o unitate artificială fenomene eterogene și ar generaliza fără justificare manifestări de semnificație locală. Iluzia totemistă mai are, după el, și partea negativă că validează o discontinuitate între primitiv și civilizat. „Datorită ciudățeniei ce i s-a atribuit și pe care au mai exagerat-o interpretările observatorilor și speculațiile teoreticienilor, totemismul a servit un timp pentru a întări presiunea exercitată asupra instituțiilor primitive, cu scopul de a le distanța de ale noastre.” (*ibidem*, p. 127) Opinia savantului francez e că „orice spirit omenesc este un loc virtual de experiență, pentru a controla ceea ce se petrece în spiritele oamenilor, oricare ar fi distanțele ce le despart” (*ibidem*).

Culianu, magia, erosul și musca apteră

Magia de care se ocupă Culianu nu e nici cea a primitivilor, nici cea a populațiilor inculte și credule, insule de obscurantism în lumea actuală, ci cea a unor spirite eminente, dintre cele mai strălucite ale Renașterii,

epocă pe care o socotim a fi anunțat zorii modernității. În două cărți, cea dintâi, *Iocari serio*, neîncheiată și publicată postum (2003), cea de-a doua, *Eros și magie în Renaștere. 1484* (1984), remarcabilă prin erudiție, originalitate și putere de impact, Culianu se ocupă de imaginarul renescentist, sub latura, ocultată azi, a culturii fantasticului ori a „pneumofantasmologiei”, cum a denumit-o Giorgio Agamben (unul dintre puținii săi precursori, alături de compatriotul nostru, Robert Klein). Bazându-se pe tradiția pl tonică a omologiei dintre macrocosm și microcosm, potrivit căreia sufletul omenesc avea calitatea de „compendiu al lumii ideilor”, cărturarilor reprezentativi ai vremii, îndeosebi Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino și Giordano Bruno, au făcut din magie o știință a operării cu fantasme, în scopul nu alit al manipulării naturii (de care se ocupa alchimia), cit al înduplecării transcendenței și al manipulării relațiilor intersubiective. În viziunea lor, fantasmele, provenite din transformarea datelor receptate prin simțuri și sintetizate, cum arătaseră stoicii, la nivelul inimii, erau de esență „pneumatică” (pneuma denumeste instanța subtilă care intermediază între materialitatea trupului și inefabilul sufletului ; „conceptul unei pneume luminoase, analoagă cu materia astrilor, însă sălășluind în corpul omenesc, provine de la Aristotel, care o situa în sămința bărbătească, drept purtătoarea vieții și eredității... «Vehiculul» vieții transmise din tată în fiu devine în mod natural... «vehicul al sufletului», cel ce deschide poarta tuturor credințelor străvechi etc.” [R. Klein, 1, p. 64]).

Ficino considera că magia „îngăduie oamenilor să atragă înspre ei prezențele celeste prin lucrurile inferioare folosite în momente prielnice și corespunzând lucrurilor superioare” (Culianu, a, p. 169-170). La fel precum sufletul lumii e concentrat în soare de unde iradiază în toate părțile universului prin *quinta essentia* (care este eterul sau pneuma sau spiritul cosmic), sufletul omului e concentrat în inimă și pătrunde trupul prin spirit. Magicianului îi revine să adapteze spiritul nostru la spiritul lumii, prin talismane, emotivitate, prin sunete (rugăciune, descîntece), gesturi, îndeosebi prin exploatarea curenților pneumatice care stabilesc raporturi oculte între părțile universului (influența benefică sau malefică a astrelor etc.).

Potrivit principiului că „lucrurile naturale, ca și lucrurile artificiale au calități oculte pe care li le conferă stelele” și, pe de altă parte, ținînd seama de teoria denumită (retrospectiv) de Michel Foucault a „convenienței”,

Ficino preconizează luarea în calcul a zodiacului în îngrijirea bolnavilor și în stabilirea regimului alimentar, în modalitățile de a atrage favorurile demonilor benefici și de a-i evita pe cei malefici, foarte activi în zona „erosului ilicit”, „care depravează sufletul prin fantezii și cogitațiuni” (p. 208). Iată un exemplu de recomandare pragmatică: „Dacă vrei ca trupul și spiritul tău să se impregneze cu calitățile unuia din mădularele cosmosului, de pildă ale Soarelui, caută lucrurile care sînt prin excelență solare între metale și pietre și încă mai mult între plante și chiar mai mult între animale și mai ales între oameni”. În textul original urma – ne informează Culianu – o listă de metale, pietre, plante, animale și oameni solari... (p. 199).

Magia nu e deloc o formă de autism, o „schizofrenie instituționalizată”, cum au pretins unii cercetători, ci – notează Culianu – constituie „un mijloc de restabilire a unei coexistențe pașnice între înconștient și conștient, acolo unde această coexistență a intrat în criză”. În acest sens, armonia pneumatică a universului este postulatul general de la Ficino la Bruno, iar instrumentul ei este Erosul (p. 182).

Dacă paternitatea ecuației magie = eros îi aparține lui Ficino, Giordano Bruno e cel care o exploatează, transformînd-o într-un „instrument psihologic infailibil întru manipularea maselor, ca și a individului uman” (p. 133). Tratatul puțin cunoscut al lui Bruno, *De vinculis in genere*, comparat de Culianu, pentru acuitatea, franchețea și cinismul observațiilor, cu *Principele* lui Machiavelli, îndeplinește rolul unui manual practic, dar care nu se ocupă de captarea influxurilor divine, ci de fantasmеle erosului, de explorarea și canalizarea lor. Teza de bază e că erosul stăpînește întreaga lume: „El împinge, dirijează, reglează și temperează pe oricine. Toate celelalte legături se reduc la aceasta” (p. 144). Magicianul e instruit de un maestru competent cum să obțină un control absolut asupra propriei fantezii, care să-l facă invulnerabil la adulări, injurii, seducții, cum să-i manipuleze pe oameni în funcție de dispozițiile lor afective și cum să-i vindece pe pacienții prinși în lațurile iubirii. Aptitudinile lui trebuie să iasă din comun, de vreme ce are îndatorirea de a fi, „în același timp, cald și rece, beat de iubire și complet indiferent față de orice pasiune, continent și destrăbălat” (p. 151). Suita de oximoroane indică iscusința diabolică reclamată magicianului, care ar avea, cum se vede, sarcina de a realiza, în propriu-i comportament, acea *coincidentia oppositorum* preconizată de Cusanus.

Pe nedrept – spune Culianu – s-a pretins că magia a dispărut odată cu izbînda „științei cantitative”. De fapt, magicianul propriu-zis și profetul n-au făcut decît „să se camufleze” „sub niște aparențe sobre și legale... Magicianul se ocupă astăzi de relații publice, de propagandă, de prospectarea pieței, de anchete sociologice, de publicitate, de informație, contra-informație și dezinformație, de cenzură, de operațiuni de spionaj și chiar de criptografie...”. Știința vremii noastre „n-a făcut decît să se substituie unei părți a magiei, prelungindu-i de altfel scopurile prin mijlocirea tehnologiei. Electricitatea, transporturile rapide, radioul și televiziunea, avionul și computerul nu făceau decît să realizeze acele promisiuni formulate mai întîi de către magie și care țineau de arsenalul procedeelelor supranaturale ale magicianului... Dimpotrivă, nimic n-a înlocuit magia pe terenul ce-i era propriu, acela al relațiilor intersubiective. În măsura în care au întotdeauna o parte operațională, sociologia, psihologia și psihosociologia aplicate reprezintă în zilele noastre prelungirile directe ale magiei renașcentiste” (p. 153-154).

Dar de ce oare știința modernă a luat locul științelor oculte ale Renașterii? Explicația lui Culianu, temerară și ingenioasă, se bazează pe teoria lui Kuhn, a dezvoltării discontinue a cunoașterii prin schimbări de paradigmă. În secolul al XVI-lea, științele oculte, în pofida unor eșecuri pe teren aplicativ, erau departe de a-și fi irosit valoarea de întrebuințare. Ele au fost totuși scoase din joc de ivirea unui mutant, în speță, cercetarea fundată pe calcul, pe mecanica pendulului, pe experiment și raționament inductiv, în limite bine determinate. Acest nou tip de cunoaștere a fost favorizat de cenzura imaginarului exercitată de Biserică în lupta ei împotriva Reformei.

Alegoria muștei aptere ilustrează excelent situația. O muscă născută printr-un hazard genetic fără aripi e condamnată la pieire în condiții normale. Însă undeva, pe o insulă expusă vînturilor din arhipelagul Galapagos, tocmai musca apteră, care se deplasează pe pămînt, evitînd astfel atacurile păsărilor, va avea șanse de supraviețuire. Asemenea ei, noua știință a învins pneumofantasmologia, sub diversele sale forme: astrologie, alchimie, magie etc., nu fiindcă acestea ar fi devenit caduce, ci fiindcă au fost practic puse sub interdicție. După arderea pe rug a lui Giordano Bruno și retractarea lui Galilei cine ar mai fi îndrăznit să sfideze învățămurile Bisericii? Din cauza cenzurii, oamenii au încetat, cel puțin în sfera publică, să-și mai „utilizeze activ imaginația”. Aceasta

a antrenat „în mod necesar... observarea riguroasă a lumii materiale”, ceea ce „s-a tradus printr-o atitudine de respect față de orice date cantitative și de suspiciune față de orice aserțiune de ordin calitativ” (p. 254).

Versiunea lui Culianu a schimbării de paradigmă e captivantă, dar mi se pare unilaterală. Un fenomen atât de complex ca acela al genezei științei moderne nu poate fi explicat „doar” prin constrângerea de a nu mai uza de „imaginație”, ceea ce ar reorienta resursele minții spre „observație”. Propria noastră experiență a unui regim totalitar ne-a demonstrat că încercările de a silui gândirea nu parvin să-i oprească mersul, chiar dacă îl încetinesc ori îl deformează pentru o vreme. Pe de altă parte, alternarea de la „fantasmatic” la „referențial” reclamă o explicație mai circumstanțială; ea nu poate avea, în orice caz, ca la Culianu, aerul unui soi de „hocus pocus”. Căci renunțarea la voluptățile speculației analogice și adoptarea unei metode de observare conștiințioasă și prudentă nu se aseamănă cu modificarea de direcție a automobilistului, care constată că a greșit drumul, ci constituie un proces lung și laborios, implicând o schimbare de mentalitate. Exemplul „muștei aptere” e sugestiv, dar el poate motiva și altă „cauză” decît cea pledată de Culianu.

Un ultim punct semnificativ: între modernitate și Renaștere ar exista o prăpastie. „Cei ce afirmă că omul Renașterii simțea, cugeta și acționa ca noi se înșală enorm.” Noi ne-am deprins să refulăm fanteziile care alcătuiau imaginea lumii pentru predecesorul nostru, ba chiar să le caricaturizăm – ne spune Culianu. Comunicarea între „renascentist” și „modernist” este imposibilă, de aceea, „e mică speranța că într-o zi ne-am putea înțelege și strînge mîna”. Ce ne rămîne de făcut? „În lipsa puținței de a ajunge la o înțelegere cordială, trebuie să învățăm să-l privim fără prea multă superioritate. Căci noi am pierdut ceea ce el avea, iar el nu are ceea ce noi am cucerit. Pînă la urmă, aceste cantități sînt egale. Iar dacă noi am realizat cîteva dintre dorințele cele mai arzătoare ale imaginației sale, nu trebuie să uităm că am distrus tot pe-atîtea și că acestea s-ar putea vădi irecuperabile.” (p. 254-255)

Sfatul de a-i privi fără trufie pe predecesorii noștri de-acum cinci-șase secole e cum nu se poate mai bine-venit. Bilanțul cîștigurilor și pierderilor rămîne cu toate acestea controversabil. La fel și cuvintele concludive care rezumă o lectură din perspectiva Renașterii ca „renaștere a științelor oculte”, cum se spune în citatul emblematic din W.E. Peuckert, ales de Culianu ca motto al uneia dintre părțile cărții sale. Că științele oculte au

cunoscut în secolele al XV-lea și al XVI-lea o înflorire e de netăgăduit, că tocmai „acestea” constituie esențialul epocii nu e deloc sigur. Fără îndoială, a vedea în Renaștere îndeosebi umanismul era desuet încă din 1942, când Lucien Febvre își publica frumoasa sa carte despre *Problema necredinței în secolul al XVI-lea*. Rămân totuși multe alte lucruri pe care n-avem dreptul să le uităm: Renașterea înseamnă și descoperirea Americii, invenția tiparului, *Principele* lui Machiavelli, *Utopia* lui Thomas Morus, Erasmus și Rabelais, Montaigne și Bacon – în alte cuvinte, o întoarcere spre empirie, spre proza realului, spre îndoiala sistematică, spre poliglosie, profan și carnalesc. Efortul lui Culiănu de a reabilita o spiritualitate înjosită și marginalizată de un raționalism cu atât mai sigur pe sine, cu cât mai opac are drept revers, cum se întâmplă adesea cu marii înnoitori, a anumită exagerare de semn contrar.

Credința religioasă și raționalitatea

Religia, ca sistem de convingeri și practici rituale izvorâte din credința nestrămutată într-un Dumnezeu atotputernic, este un fenomen ubicuu, de relevanță majoră pentru viața oamenilor. Nu există societate cunoscută, indiferent de treapta ei de civilizație, mai avansată sau mai înapoiată, care să nu fi celebrat puterea unor forțe transcendente și să nu fi posedat o anumită experiență a sacrului.

Pentru Rudolf Otto, care a analizat conceptul de „sacru” într-o carte faimoasă, cu un subtitlu promițând dezbateră problema esențiale ce ne interesează aici: „Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul”, discursul credinței religioase (căci există și credințe nonreligioase de care mă ocup într-un capitol special) comportă o combinație specifică de rațiune și irațional. Rațiunea, după cum a arătat-o în mod decisiv Kant, a elaborat o idee a divinității și a postulat nemurirea sufletului. Însă – atrage atenția Otto – dincolo de claritatea și familiaritatea conceptelor definibile, cu care operăm în ordinea intelectului, există o zonă de „profundime obscură”, accesibilă doar sentimentului, numită de aceea „irațional” ori de mistici „inexprimabil” (*arretion*) (Otto, p. 10, 79). Noțiunea de „sacru” poate fi și este aplicată în unele împrejurări profane, când vorbim, de pildă, de „caracterul sacru al datoriei” ori de un „absolut moral”, însă sensul autentic al cuvântului trimite la o componentă doar presimțită, pe care Otto o

numește „numinos”. Fiind irațional, „numinosul” nu poate fi definit, nici învățat, nici tradus (căci nu are sinonime). Se lasă captat numai prin reacții afective specifice. E un *mysterium tremendum*, o taină înfricoșătoare (*idem*, p. 15).

Îi desigur problematic dacă noțiunea de sacru, transistorică și supranaturală ontologic, a lui Rudolf Otto, similară de fapt cu cea a lui Mircea Eliade, este pertinentă în raport cu imensa varietate a practicilor religioase, care ne frapează prin eterogenitate și noncomplementaritate. Nu intenționez însă să mă ocup aici de problema originilor: dacă Dumnezeu l-a creat pe om „după chipul și asemănarea sa” ori dacă oamenii i-au inventat pe zei spre a-și conjura angoasele existențiale (spaima de moarte, de suferință, de injustițiile sorții), spre a-și legitima solidaritatea comunitară și o ordine a legii. Chiar dacă ultima ipostază, să-i spunem „feuerbachiană”, ar fi valabilă, aceasta n-ar schimba prea mult datele problemei. Admițând că zeii constituie o expresie a imaginației surescitate, fundamental este că reprezentarea lor se reifică pe parcursul mileniilor, dobândind autoritatea unei realități indiscutabile. Fundamental e că oamenii au nevoia imperioasă de „a crede”, că au disponibilitatea de a-și venera idolii, de a le atribui puteri supranaturale, de a-și orîndui viața în funcție de normele, reperele și justificările pe care „zeii” le enunță prin intermediul unor sacerdoți sau inițiați.

Nu mă interesează aici nici chestiunea relației dintre sacru și profan, antagonizată la Otto și Eliade, privită mult mai flexibil și relaxat de antropologii și sociologii contemporani. Ceea ce mă preocupă în aceste rânduri este fenomenul credinței religioase, în componenta sa irațională, ca nucleu tare, indestructibil, rezistent în fața argumentelor logice, ca și a tuturor tendințelor de „dezvrăjire” (Weber) pe care le multiplică lumea modernă. În această privință, un examen perspicace al chestiunii mi se pare a fi cel întreprins de filozoful polonez Leszek Kolakowski în cartea sa *Religia* (1957). Poate nu întimplător autorul menționat a aparținut în tinerețe redutabilei religii laice care este comunismul, reușind să evadeze nu doar instituțional, ci și intelectual din captivitatea acestui dogmatism inflexibil. O privire mai relaxată a limitelor rațiunii e de așteptat în cazul său.

Teza de bază a lui Kolakowski e că litigiul multiseclar dintre credință și rațiune nu poate fi tranșat. „Credința – afirmă gânditorul – nu este un act de consimțământ intelectual față de anumite aserțiuni, ci

o angajare morală ce implică într-un singur tot invizibil atât consimțământul intelectual, cât și o încredere infinită, imună la falsificarea de către fapte.” (Kolakowski, p. 56) Îndeosebi actul de „încredere” în Dumnezeu e esențial. El constituie premisa oricărei reflecții, a oricărei tentative de a clarifica lucrurile. Pentru omul religios, ideea însăși de „dovadă” nu dispune de o autoritate intrinsecă. El nu crede fiindcă i se dau probe despre existența lui Dumnezeu, ci ia act de așa-zisele probe fiindcă le poate evalua grație credinței. Principiul *credo ut intelligam* funcționează fără fisură.

În decursul istoriei, creștinismul, adresat la început oamenilor simpli, „născut ca o stare de conștiință apocaliptică și ca un apel... de a vedea iminentă parusia și de a aștepta împărăția în căință, dragoste și smerenie”, a fost constrins, la un moment dat, să-și extindă influența și asupra elitei urbane cultivate. Asimilându-și argumentația rațiunii naturale, el a devenit astfel, încă de la finele secolului al II-lea, un compromis între Atena și Ierusalim. Compromis „dureros”, scrie Kolakowski, poate mai degrabă fragil, fiindcă mereu instabil, mereu repus în discuție, de o parte sau alta. Oricum, deși Biserica s-a expus nu o dată, prin opoziția deschisă față de cuceririle științei (cazul Galilei, teoria evoluționistă etc.), acuzațiilor de obscurantism, ea ar fi dovedit totuși, potrivit filozofului, o „intuiție sănătoasă”, combătînd cu vigoare pe cei ce au încercat, din principiu, „să subordoneze simbolurile credinței unor argumente raționale” (*idem*, p. 62). Ideea e că „religia naturală” și deismul Luminilor nu mai sînt „cîtuși de puțin” religie. Unele concesii sînt necesare, prea multe duc însă la ștergerea granițelor dintre credința întemeiată pe revelație și rațiunea întemeiată pe logică.

În acest sens, Kolakowski socotește drept „extravagantă” și „schizofrenică” teoria „dublului adevăr”, care admite atât conflictul dintre rațiune și revelație, cât și posibilitatea de a crede simultan în ambele. E clar, de pildă, că nu poate exista un compromis între modul de gîndire laic, care e antropocentric, și cel religios, care e teocentric : „Cel dintîi interpretează istoria lumii ca pe un proces natural și cultural ce implică o dialectică a dependenței și emancipării umane ; cel de-al doilea susține că istoria lumii este un proces de izbăvire, guvernat de o dialectică a nevolniciei și a mîntuirii” (Alexander, Seidman, p. 209). Doctrina tomistă, afirmînd că adevărul revelației și aserțiunile rațiunii naturale nu pot intra în contradicție, dat fiind că-și au deopotrivă originea în puterea

divină, rămîne pur declarativă, în condițiile în care știința și credința afirmă puncte de vedere antagoniste asupra „aceluiași” lucru. Tomismul, cum e și normal, apără dreptul de comandă al teologiei, dar cu grija de a nu nega în genere prerogativele cunoașterii naturale și de a interveni doar în cazuri excepționale (Kolakowski, p. 134-135). Cu toată parțialitatea ei, doctrina „domeniilor rezervate” a fost de mare folos Bisericii într-o epocă de progres continuu al secularizării, dar în care procesul era încă departe de finalizare (adică de subiectivizarea credințelor religioase și depolitizarea religiei, ca instituție, așa cum se întâmplă azi).

Ideea „domeniilor rezervate” nu se limitează să acorde legitimitate, deopotrivă, științei și revelației, ea face un pas mai departe – și, de fapt, acesta este hotărîtor – sugerînd temeuri epistemologice diferite. Dacă știința își are domeniul propriu de aplicație și gestionare a cunoașterii, atunci trebuie să se ferească de a pronunța judecăți religioase sau antireligioase. La fel, religia se descalifică emițînd reguli sau hotărîri în probleme ce țin de cercetarea științifică ori chiar și numai de viața laică. Știința și religia se deosebesc radical „în obiectele lor, în modul în care își dobîndesc respectiva cunoaștere, în însăși semnificația adevărurilor pe care le proclamă (niciunul din acestea neconstituînd, în fapt, adevărul în sensul cotidian și aristotelic)” (p. 143).

Biserica n-a agreat însă această împărțire a rolurilor. Ea nu se putea împăca nici cu suprimarea „legitimității ei charismatice eterne”, nici cu abolirea amestecului în sfere de activitate pe care odinioară le domina : viața profană și cunoașterea științifică. A urmat, de aceea, un conflict lung, cu faze confuze, azi încă în desfășurare. După Kolakowski, deși victorioasă pe planul teologiei oficiale, „Biserica a înregistrat pierderi imense. Refuzînd să accepte provocarea, manifestîndu-și inabilitatea de-a asimila modernitatea, ea și-a pierdut pas cu pas controlul asupra vieții culturale și a respins clasele educate”. Dar, desigur, problemele ridicate nu puteau fi „anulate prin anateme și prin reiterarea asigurărilor optimiste ale tomismului” (p. 144). La mijloc nu erau ideile eretice ale citorva spirite radicale, ci existența unei civilizații bazate, cel puțin în Occident, pe principii și valori (materialiste, utilitare, ludice, individualiste, tehnocratice etc.) incapabile să coexiste armonios cu învățăturile religiei.

În universul religios al zilelor noastre, Kolakowski înregistrează cîteva tendințe rivale : un grup restrîns de teologi optimiști care încă mai speră să „între în grațiile iluminismului” ; mulți prelați și teoreticieni

care încearcă să realizeze un acord mutual de noningerință între sacru și profan ; un curent teocratic, nu foarte viguros în creștinism, dar extrem de puternic în lumea islamică ; în fine, încercări de a asocia moștenirea religioasă unei anume ideologii politice (partidele democrat-creștine din Europa de Vest etc.). Mai greu de situat pe această hartă sînt tradițiile mistice. Purtătorii lor sînt – și au fost în decursul timpului – cei mai intransigenți adversari ai rațiunii. „Ei împărtășesc o intensă convingere negativă că Rațiunea profană și logica «umană» n-ar putea fi de niciun ajutor în tot ce are o reală însemnătate pentru viața omului, adică unirea cu Dumnezeu și cunoașterea Sa.” (p. 148-149)

O formă specifică de mistică, răspîdită la toate popoarele, este extazul, constînd în tentativa fidelului de contopire cu Dumnezeu prin concentrare mentală, solitudine, dar și experiențe paranormale, ca revelația sau profețiile. În cărțile sale dedicate Cabalei și hasidismului, Moshe Idel descrie tehnicile de a atrage forțele spirituale ale corpurilor cerești (pneumata) și a le captura cu ajutorul unor tipuri speciale de obiecte și ritualuri. Tot el se ocupă de o serie de tehnici lingvistice de combinare a literelor ebraice sau contemplare a numelor divine (Idel, a, p. 88, 104). Cît de departe poate merge jocul mistic cu literele o demonstrează *Sefer Iejira*, un text mistic datînd din secolul al III-lea al erei noastre, care face însăși apariția universului dependentă de posibilitățile de combinare oferite de alfabetul ebraic ! „Literale sînt considerate a constitui o adevărată matrice universală, astfel încît examinînd capacitățile combinatorii ale sistemului de consoane din ebraică putem urmări elementele constitutive ale creației.” (*idem*, b, p. 51) Tradiția limbajului creator, așa cum este fixată în *Sefer Iejira*, a generat în decursul vremii o bogată literatură apocrifă în jurul Golem-ului, un antropoid fabricat de oameni, din țărînă și apă, cu ajutorul combinării, dar și al rostirii literelor ebraice într-un anume chip. În versiunea ei cea mai răspîdită, legenda Golem-ului a fost legată de Maharal, rabinul Iuda Loew ben Bałalel, din Praga, maestru al doctrinei mistice și magice a iudaismului (*ibidem*, p. 381).

În puritatea lor esențială, fenomenele mistice constituie acte pasionale, de caracter ermetic, intransmisibile celorlalți. Ele pot fi descrise din afară, observîndu-le manifestările exterioare, ori pot fi interpretate în termeni psihanalitici, fiziologici sau sociologici, însă aceste explicații n-au relevanță : e ca și cum am vorbi de muzică celui care nu aude ori

de pictură celui care nu vede. Mistica devine inteligibilă doar cînd e înțită ca iluminare, ca experiență interioară. De-aici și dificultatea de a o traduce profanilor, printr-un limbaj cotidian, respectuos față de logica identității și a noncontradicției. Cum să exprimi în aceeași mișcare „fuziunea” și „separarea” ori „nondualitatea” dualităților? Cuvintele par inadecvate. Mulți mistici, îndeosebi din Orient, au condamnat de aceea bavardajul, mergînd uneori pînă la a face apologia tăcerii.

Pentru a spune indicibilul alții au ales să distorsioneze limbajul prin folosirea contradicției, a paradoxului și a nonsensului. Henri Atlan dă cîteva exemple sugestive de *koan*-uri (sentințe aparținînd tradiției școlii Zen a budismului chinez). „Odată cînd Yaoșan era așezat, Șitu l-a văzut și l-a întrebat : «Ce faci aici ?». Yaoșan a răspuns : «Nu fac nimic». Șitu a zis : «Atunci ești doar așezat în liniște». Yaoșan a spus : «Dacă aș fi așezat în liniște, ar însemna că fac ceva». Șitu a replicat : «Ai spus că nu faci nimic, ce nu faci ?». Yaoșan a zis : «Nici măcar sfinții nu știu». ” Sau cuvintele unui alt maestru Zen : „Treizeci de lovituri de baston dacă ai ceva de spus și treizeci de lovituri dacă n-ai nimic de spus”. Iată un alt *koan* celebru : un călugăr îl întreabă pe Joșu : „Un ciine are natura lui Buddha ?”. Joșu răspunde : „Mu”. „Mu” vrea să spună „nu”, dar toată lumea e de acord să recunoască aici mai puțin răspunsul la conținutul întrebării și mai mult o negație a întrebării înseși, ceea ce D.R. Hofstädter numește o „dechestionare” ori *unasking*. Maeștrii Zen au o conștiință clară a limitelor limbajului : „Cutare lucru nu poate fi exprimat cu cuvinte, dar nu poate fi exprimat nici fără cuvinte”. Rezolvarea dilemei nu e la îndemîna oricui, de vreme ce ni se recomandă „să ne concentrăm toată energia în acel Mu”, iar odată „intrați în el” să atingem „o stare asemănătoare celei a unei lumînări aprinse și iluminînd universul întreg” (Atlan, p. 105-107).

Concluziile lui Kolakowski postulează lipsa de justificare a unei dispute de înțietate între religie și știință. Cele două tipuri de cunoaștere acoperă nevoi umane distincte și ireductibile : religia se adresează primordial afectelor și sensibilității, știința – facultăților cognitive. Desigur, știința are avantajul de a oferi rezultate ce pot fi supuse testării, se servește de un limbaj logic, obiectiv și universal, cu definiții univoce, dispune de o eficacitate incontestabilă (putere predictivă și aplicații convingătoare), dar toate acestea nu ne permit să afirmăm că ea ne dă „adevărul”.

Kolakowski merge și mai departe: el susține că este imposibilă producerea unei moralități independente de viața religioasă, că, în situația de azi, „elemenul care leagă percepția noastră despre bine și rău cu tărimul Sacrului e mai puternic decât ar putea-o sugera orice discuție semantică” (Kolakowski, p. 212-213). Deși nu-mi face plăcere s-o recunosc, cred că filozoful polonez are dreptate în măsura în care considerațiile lui îi vizează pe cei mai mulți dintre semenii noștri. El se înșală însă în privința acelor laici, minoritari sau foarte minoritari în societatea actuală, care nu-și întemeiază principiile morale nici pe teama de sancțiunea divină, nici pe promisiunea unei recompense „dincolo”. Din presupusa „moarte a lui Dumnezeu”, ei nu deduc că „totul e permis”, ci, dimpotrivă, că au o și mai mare răspundere a autocontrolului rațional. Oricum, sînt de acord cu Kolakowski că, pînă la urmă, antagonismul Rațiune-Religie nu se explică „prin erori logice, confuzie conceptuală, idei false despre frontierele dintre cunoaștere și credință... Antagonismul e cultural, nu logic, și, evident, rădăcinile îi sînt adînc înfipite în revendicările persistente, ireconciliabile, ce ne sînt impuse de diferite forțe din adîncul naturii umane” (*idem*, p. 238).

Perplexitățile științelor dure

Una din cele mai insidioase provocări la adresa raționalității se manifestă în primele decenii ale secolului XX, într-un domeniu ce părea, mai mult decât oricare altul, a-i ilustra exemplar principiile și eficacitatea: în științe – și anume în acea ramură a științelor fundamentale, aflate în avangarda tuturor celorlalte, științele fizico-matematice. În adevăr, nicăieri în altă parte nu erau mai evidente rigoarea logică argumentativă, existența raporturilor cauzale, gîndirea de tip algoritmic, mulțimea extraordinară a aplicațiilor secunde, capacitatea maximă de previziune și formalizare. Edificiul științei clasice, bazat pe „miracolul” concordanței dintre inteligibilitatea logico-matematică și realitățile profunde ale universului, funcționa fără fisură. Acolada genială, instituită de Newton, între mișcarea astrelor și legea căderii corpurilor, între forțele care unesc planetele și cele care accelerează căderea pietrelor, confirma ideea unei ordini universale, armonioase, raționale, simple, atotcuprinzătoare, al cărei adevăr poate fi dezvăluit prin calcul și investigații răbdătoare.

Deși unii dintre marii savanți contemporani cu Newton – d'Alembert, Euler, Clairaut – au fost dispuși să creadă, în numele unui raționalism rigid, că savantul englez bate cîmpii, atît le părea de riscantă analogia dintre cer și pămînt și atît de obscură legea gravitației, pînă la urmă ei și au văzut obiecțiile spulberate. La începutul secolului al XIX-lea, viziunea naturii promovată de Newton, „universală, deterministă, cu nit mai obiectivă cu cît nu conținea nicio referință la observator, cu atît mai perfectă cu cît atingea un nivel fundamental al descrierii, care scăpa din cătușele timpului”, se impune unanim. Și e semnificativ că pînă azi, cînd în domeniul infraatomic legile mecanicii cuantice le-au substituit pe cele ale mecanicii clasice, iar, la scara universului, fizica relativistă a luat locul fizicii newtoniene, aceasta din urmă rămîne încă un „reper permanent” în zona de mijloc, unde ne ducem zilele. „Se poate spune chiar că... (prin) descrierea traiectoriilor deterministe, reversibile, statice, dinamica newtoniană formează centrul fizicii.” (Prigogine, Stengers, p. 105)

Rapida dezvoltare a utilizării în industrie a mașinilor cu aburi a favorizat în prima jumătate a secolului al XIX-lea nașterea termodinamicii, o știință nouă, care a bulversat imaginea statică a fizicii newtoniene, introducînd ideea de ireversibilitate, așa-zisa „săgeată a timpului”, aflată la baza majorității proceselor de autoorganizare. Spre deosebire de universul dinamicii clasice, unde transformările sînt reductibile la mișcarea materiei în spațiu, au caracter reversibil și sînt descrise în termeni de traiectorie, termodinamica e caracterizată prin fenomenul degradării energiei, prin evoluția de neînlăturat spre o stare de echilibru definită ca uniformitate, ca anulare a tuturor diferențelor. Încă în 1865, Clausius a enunțat cele două legi ale domeniului, cea dintîi stipulînd că „energia lumii este constantă”, iar cea de-a doua că „entropia lumii tinde spre un maxim”, altfel spus, că, în cele din urmă, eterogenitatea vieții e învinsă de omogenitatea neființei, că sfîrșitul inexorabil îl constituie „moartea termică”.

Astăzi – așa cum o arată, în *Noua Alianță*, Ilya Prigogine și Isabelle Stengers –, dacă e evident că toate sistemele cunosc o evoluție spre echilibru sau spre o fază staționară, în care se comportă repetitiv, în schimb, se admite că în starea departe de echilibru pot apărea „spontan” noi tipuri de structuri (denumite „disipative”), cu proprietatea de a transforma starea de dezordine, de haos, în stare de ordine (Prigogine,

Stengers, p. 34). Încît – scriu Ilya Prigogine și Isabelle Stengers – „determinismul dinamic face loc dialecticii complexe între întîmplare și necesitate, distincției între regiunile de instabilitate și regiunile între două bifurcații, unde domină legile medii, deterministe. Ordinea prin fluctuații opune universului static al dinamicii o lume deschisă, a cărei activitate generează noul, a cărei evoluție este inovație, creație și distrugere, naștere și moarte” (p. 288-289). Dacă, în universul clasic, temporalitatea era disprețuită ca o iluzie, doar legile eterne fiind considerate că exprimă raționalitatea științei, azi ne dăm seama că ireversibilitatea joacă un rol esențial în natură. „Ne aflăm într-o lume riscantă, o lume în care reversibilitatea și determinismul se aplică doar în cazurile simple, la limită, în timp ce ireversibilitatea și nedeterminarea formează regula” (p. 28), unde „ceea ce ni se pare remarcabil este faptul că, atît la nivel macroscopic, cît și la nivel microscopic, ordinea, structura, este un produs al întîmplării” (p. 40).

Aceste cîteva notații sumare asupra perplexităților generate de studiul căldurii și formularea celei de-a doua legi a termodinamicii, ca știință a sistemelor instabile și complexe, constituie doar un aspect al înnoirilor spectaculoase ale cunoașterii, cu care omenirea s-a confruntat în epoca modernă. Mai relevante încă sînt schimbările revoluționare produse de teoria relativității lui Einstein și de mecanica cuantică. Ele arată și mai limpede cum a fost pusă în criză epistemologia științelor naturii și, odată cu ea, însăși viziunea clasică asupra raționalității.

Dacă Einstein, potrivit propriilor lui declarații, a extins și a adîncit cu o extraordinară originalitate gîndirea lui Newton, fără să opereze însă o transformare de paradigmă (Einstein, p. 52), teoria cuantică a antrenat, dimpotrivă, o veritabilă răsturnare a cadrului conceptual. Ea a postulat cel puțin trei lucruri inadmisibile în contextul științific interbelic: 1. că, la nivelul cel mai elementar, infraatomic, materia (sub forma discontinuă a „cuantelor”, a emisiilor de energie) apare observatorului fie ca undă, fie ca particulă (corpuscul), ceea ce punea sub semnul întrebării însăși noțiunea clasică de „obiect”; 2. că deplasarea cuantelor nu se produce (și deci nu poate fi calculată) conform principiului cauzalității, ci pe baza probabilității statistice (ceea ce se exprimă prin relația de incertitudine a lui Heisenberg); 3. că, împotriva a ceea ce pentru Galilei și Newton constituia un punct esențial de metodă, și anume că obiectul supus cercetării trebuie să fie independent de observator,

În universul mic, din cauza aparatelor de măsură care intermediază observația, lucrul acesta nu se mai întâmplă : obiectul devine dependent de cercetător. Niels Bohr, unul dintre fizicienii faimoși ai epocii, conștientizând bulversarea produsă, o descria (în 1925) drept „o revoluție radicală în conceptele pe care s-a întemeiat pînă în prezent descrierea naturii”, „o zdruncinare a fundamentelor edificiului conceptual care formează armătura reprezentării clasice a fizicii și chiar a modului nostru obișnuit de a gândi” (Chevalley, p. 453).

Revoluția de care vorbește Bohr a stîrnit o aprigă controversă la care nu luat parte, deopotrivă, savanți și filozofi. Deși considera că noua teorie „reprezintă un progres semnificativ, iar într-un anumit sens chiar definitiv al cunoașterii fizice”, Einstein și-a exprimat rezerva. Convins că „Dumnezeu nu joacă zaruri”, că în natură nimic nu are loc fără necesitate, marele fizician era jenat de indeterminismul postulat de Heisenberg. El spera că cercetări ulterioare ar putea completa descrierea fenomenelor, încadrînd analiza făcută de adepții cuantelor într-o teorie mai cuprinzătoare, care să facă posibilă predicția mișcării particulelor (Einstein, p. 148).

Oare rezultatele experimental demonstrate ale mecanicii cuantice, ca și interpretările partizanilor lui Bohr, Heisenberg etc. sugerează cuînvă o alunecare în iraționalism ? Întrebarea nu e pur academică. În Germania anilor '20, obligată la plata reparațiilor, secătuită economic și umilită de aliați, s-a conturat un curent de respingere violentă a raționalismului. Vechi motive romantice, pledoarii neguroase în favoarea intuiției și a sensibilității naționale ultragiutate, un întreg medievalism îngropat sînt aduse în scenă. „În opoziție cu o știință care s-a identificat cu un ansamblu de concepte cum ar fi cauzalitatea, determinismul, reducționismul și raționalismul, a avut loc o dezvoltare vertiginoasă a unor idei pe care știința clasică le nega și care erau considerate în acea vreme ca întruchiparea unei iraționalități fundamentale a naturii. Viața, destinul, libertatea, spontaneitatea au devenit astfel manifestări ale unei lumi întunecate, subterane, de nepătruns pentru rațiune.” (Prigogine, Stengers, p. 26)

O criză fără de precedent izbucnise, fără îndoială, dar mai degrabă una a presupuzițiilor raționalismului clasic, decît a raționalității ca atare. Ernst Cassirer a arătat, într-o carte apărută în 1936, că revoluția produsă de fizica cuantică nu consta în revocarea noțiunii de „cauză”,

ci în regîndirea ei ca „dependență funcțională”, bazată pe legi statistice și pe o reprezentare a obiectului în alte coordonate spațio-temporale decît cele ordinare. De fapt, el anunța încheierea unei epoci, prefațate de Kant, care postulase că lucrurile se obiectivează în spațiul și timpul comun și că se supun unor determinări strict cauzale ; că măsurarea e o operație neutră ; că există „legi ale naturii” imuabile, universale și necesare ; că lumea e un tot omogen, guvernat de o teorie fizică fundamentală ; că procesul cunoașterii e opera unui „subiect” considerat a fi o „raționalitate” pură, fără corp, fără afecte, fără raporturi cu ceilalți (Chevalley, p. 466-469, 475).

Tot în direcția reconsiderării raționalismului clasic se înscrie ipoteza îndrăzneașă a lui W. Pauli, formulată tot în 1936, azi larg acceptată, privind funcționarea distinctă a legilor naturii în funcție de scara de mărime a fenomenelor. Ea spulberă vechiul vis al fizicienilor de unificare a tuturor teoriilor într-o sinteză coerentă, piramidală, edificată pe baza mecanicii. Preluînd o idee a lui Niels Bohr, Pauli susține că ar exista diverse „scene” sau „regiuni” ale cunoașterii, între care, bineînțeles, sînt țesute conexiuni, dar care dispun de sisteme de legi specifice, uneori ireductibile. Realitatea nu poate fi redusă la „o lege universală”, complexitatea ei este atît de inextricabilă încît se pretează la un număr enorm (infini ?) de descrieri plauzibile.

Un alt exemplu instructiv privind evoluția conceptului de raționalitate îl constituie relaxarea nucleului său logic, punerea sub semnul întrebării a legitimității principiului terțului exclus, deci a autorității și valorii ideii de contradicție. În viața de toate zilele, dar și în convingerea științei că realul e rațional, nimic nu pare mai sigur și nu ne servește mai mult ca limită indepasabilă a credibilității decît ideea că ceva nu poate fi, în același timp și sub același raport, A și non-A. De aceea, contradicția ne apare obișnuit ca o violare a legilor gîndirii corecte : ea se înfățișează fie ca o sfidare a bunului-simț (paradoxul), ca un conflict între două propoziții egal demonstrabile (antinomia), ca o înfruntare între două soluții incompatibile (aporia) sau ca împerechere a doi termeni care se exclud (oximoronul).

Dintre presocratici, Heraclit e cel care și-a edificat sistemul pe contradicție. Mulți mistici, îndeosebi din Orient, stînjiți de rigorile binarismului, au încercat și ei să depășească alternativele fără ieșire,

prin articularea opozițiilor totale. Un exemplu în acest sens e al călugărului Malunkya-putta, care voia să înțeleagă de ce Buddha predica simultan că „lumea este eternă și că lumea nu este eternă, că lumea este finită și că ea este infinită, că trupul și sufletul sînt identice și că ele nu sînt identice etc.” (Eliade, Culianu, p. 58). Dar și în gîndirea europeană, în afură de paradoxuri cunoscute, ca acela al cretanului Epimenide (care afirma că toți cretanii sînt mincinoși, ceea ce-l făcea să mintă spunînd adevărul și să spună adevărul minșind), și în afară de poeți, care au asociat mereu contrariile în căutare de nuanțe și subtilități (Corneille : *„cette obscure clarté qui tombe des étoiles”*), o serie de filozofi (între ei Pascal, Kant, Hegel) au atras, cînd și cînd, atenția asupra contradicției, nu ca eroare de raționament, ci ca orizont inexplorat al raționalității.

În știința ieșită din revoluția galileano-newtoniană, contradicțiile (la nivelul enunțurilor de observație sau între teorii și fapte sau între diverse teorii privind același obiect) au jucat un rol pozitiv prin însăși calitatea lor de semnal negativ. A le identifica însemna a dezvălui existența unor laturi vulnerabile sau a unor erori, a căror eliminare devenea necesară și urgentă. Căci a le accepta ar fi echivalat, notează Popper, cu „o totală împotmolire a științei”, cu „moartea criticii”. În cunoașterea pozitivă, contradicția nu poate fi tolerată, de vreme ce „dacă sînt admise două enunțuri contradictorii, atunci trebuie admis orice alt enunț”, prin urmare se evaporă însuși criteriul adevărului (Popper, c, p. 408).

Noua știință a fizicii, impusă prin teoria relativității și mecanica cuantelor, demonstrează însă că uneori contradicția semnalează incongruența ireductibilă a nivelurilor realului. În acest caz, adecvarea la datele observării și experimentului contravine coerenței logice ; exemplul clasic e că aceleași particule de energie funcționează deopotrivă ca unde și corpusculi ! Realitatea se dovedește astfel mai inventivă și mai complexă decît mijloacele logice prin care încercăm s-o încătușăm. O altă dovadă tot atît de surprinzătoare, dacă nu mai șocantă, a limitelor operaționale ale raționalității o constituie teoremele enunțate în 1931 de Kurt Gödel, un matematician ieșit din ambianța pozitivismului logic al școlii de la Viena. Gödel a arătat că demonstrarea consistenței unui sistem puternic, de felul aritmeticii, e imposibilă prin procedee intrinsece sistemului însuși, din cauza enunțurilor indecidabile pe care le conține. A face decidable aceste enunțuri este cu puțință, așa cum a

preconizat logicianul polonez Alfred Tarski, însă doar incluzînd sistemul-obiect într-un metasistem mai bogat, care să-i poată defini condițiile de adevăr. Însă acest metasistem ar comporta, la rîndul său, enunțuri indecidabile, reclamînd un alt metasistem ș.a.m.d.

Reiese că formalizarea, chiar și în matematică, își are limite, că raționalitatea – în măsura în care vrea să evite riscurile raționalizării – are îndatorirea să se situeze pe o metapoziție în raport cu logica, astfel încît să nu respingă tot ce aceasta exclude ca fals. Noi strategii creative sînt necesare, meta-logice, care să integreze axiomele aristotelice, dar, în același timp, să le și transgreseze. Știința zilelor noastre își dă seama că nu poate exclude din cîmpul preocupărilor ei subiectivul, aleatoriu, haosul, paradoxul, iraționalul. „Raționalitatea veritabilă – scrie Edgar Morin – înglobează, utilizează și depășește logica deductiv-identitară în comerțul său cu realul. Astfel înțelege, raționalitatea se identifică unui dialog între teoretic și empiric, care necesită o logică suplă, «slabă», în care logicul nu triumfă niciodată, dar nici nu e niciodată învins.” (Morin, b, p. 209)

Reclamată de noile științe ale macrouniversului – teoria relativității – și ale microuniversului – fizica cuantelor –, „noua” raționalitate e desigur prezentă și în „zona de mijloc” unde se confruntă, din loc în loc și din timp în timp, cu acele breșe și emergențe logic inguvernabile, pe care, sub forma ambiguităților, paradoxurilor, aporiilor etc., le exploatează imaginarul simbolic, îndeosebi poezia. Ca poziție de principiu, această raționalitate, care a învățat din propria-i experiență și e cizelată autocritic, nu trebuie să-și propună nici teoretizarea oricărui domeniu empiric, nici formalizarea oricărei teorii. La urma urmei, viața însăși, care comportă operații logice, e totuși, în totalitatea ei organică și în dinamismul ei irezistibil, mai degrabă a-logică ori meta-logică. „Între «reificarea» obiectelor, care le face sesizabile și controlabile prin logică, și dizolvarea lor în inseparabilitate și devenire – scrie Edgar Morin –, gîndirea trebuie condusă nu în spațiul dintre ele, ci într-un zigzag, revenind la logică pentru a o transgresa ca apoi să se întoarcă la ea... Uzul logicii e necesar inteligibilității, depășirea logicii e necesară inteligenței. Referirea la logică e necesară verificării, depășirea logicii e necesară adevărului.” (*ibidem*, p. 206-207)

Raționalitate, imaginație și raționalizare

Langul excurs prin istoria conceptului de rațiune (sau raționalitate) ne-a demonstrat extraordinara sa flexibilitate. Logicismul manifest în Antichitate și-a adjucecat în secolul al XVII-lea limbajul matematic, spre a studia aspectele cantitative ale realității, și teoria carteziană a ideilor clare și distincte. În trecerea de la magie la știință, pe care o ilustrează atât Galilei, care a voit să calculeze geometria iadului din *Divina Comedie*, cât și Newton, cu perseverențele lui încercări de alchimie, un rol major l-au jucat empiriștii, cu orientarea lor binefăcătoare spre valorificarea observației exacte și importanța acordată experimentului. Noua epistemologie a cunoașterii, legitimată prin „revoluția copernicană” a lui Kant, s-a fixat în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea sub ipostaza optimistă a științei deterministe, bazată pe cauzalitate, legi cu caracter universal, predicții exacte, aplicații tehnologice de o anvergură fără precedent, care au extins enorm dominația omului asupra naturii și au schimbat major datele înseși ale existenței sociale. Cum am văzut, tot secolul al XIX-lea aduce și primele dezamăgiri. Pentru a găsi explicații valabile unor fenomene contrariante, pe care accelerarea impetuoasă a cercetării le scoate tot mai rapid la lumină, raționalitatea își diversifică resursele și-și îmblinzește principiile: alături de cauzalitate e acceptată ca forță producătoare probabilitatea statistică; pe lângă mecanica atât de sigură și obiectivă a traiectoriilor, e inaugurată termodinamica proceselor ireversibile, care poate declanșa fenomene de autoorganizare spontană; dihotomieii adevărat-fals i se asociază trihotomia adevărat-fals-posibil, necesară studierii organismelor vii.

Secolul XX va continua drumul cuceririlor cunoașterii, pe tărîm teoretic și practic. Teoria relativității, fizica cuantică, inventarea calculatorului, descoperirea codului genetic, zborurile extraterestre, ca să mă limitez doar la aceste exemple, confirmă capacitățile extraordinare ale rațiunii „de a-și autoregla tirul”, de a-și regîndi „regulile de joc”, de a se adapta unor noi paradigme ale dezvoltării. Unul dintre factorii care explică excepționalele resurse adaptative ale raționalității rezidă în cooperarea ei cu imaginația. Deși alianța aceasta nu pare contra naturii, ea a fost și continuă să fie contestată. Faptul a fost remarcat de Popper, care notează undeva: „Deseori se pornește de la ideea că imaginația

prezintă o strinsă afinitate cu emoția și deci cu iraționalul, pe cînd raționalismul ar tinde mai degrabă spre o scolastică seacă și lipsită de imaginație. Nu știu dacă acest mod de a vedea lucrurile ar putea avea vreo bază psihologică și înclin să mă îndoiesc". „Critica – adaugă Popper – presupune întotdeauna o doză de imaginație, pe cînd dogmatismul o înăbușă. În mod similar, cercetarea științifică și construcția și invenția tehnică sînt de neconceput fără o amplă utilizare a imaginației." (Popper, a, 2, p. 261)

De interconectarea posibilă și binefăcătoare a celor două facultăți și-a dat seama și Kant. Definind imaginația drept „facultatea de a reprezenta un obiect în intuiție, chiar fără prezența sa", filozoful avea în vedere două cazuri: al „exemplificării", cînd e vorba de un concept empiric, și al „schemei", cînd e vorba de a construi un concept a priori (cum ar fi, în matematică, reprezentarea unui triunghi, care există doar în gîndire). Schema, înțeleasă ca regulă de construcție, e lămurită astfel: „Conceptul de ciine semnifică o regulă, potrivit căreia imaginația mea poate trasa de manieră generală figura unui patruped, fără a fi restricționată de vreo figură specială pe care mi-o oferă experiența sau de vreo imagine posibilă pe care s-o reprezintă în mod concret" (Kant, a, I, p. 886-887). Comentînd „anvergura dinamică și semantico-ontologică" a teoriei kantiene a „schemei", Silvana Borutti vede în ea o prefigurare a noțiunii contemporane de „model", ca și pe cea de „formă simbolică" folosită de Cassirer. Tot ea atrage atenția asupra unui pasaj din *Critica facultății de judecare* (par. 59), în care Kant se servește de figura „hipotipozei" (descriere care zugrăvește faptele în mod frapant, de parcă s-ar petrece sub ochii noștri) „pentru a evoca analogic și simbolic idei cărora nicio intuiție sensibilă nu le este adecvată" (Borutti, p. 38-40). Însă în *Critica facultății de judecare* (par. 49) apare ceva și mai interesant: la un moment dat, Kant se referă la situația în care conceptul e „lărgit din punct de vedere estetic în mod nelimitat"; atunci „imaginația devine creatoare și pune în mișcare facultatea ideilor intelectuale (rațiunea) spre a gîndi... și mai mult". Ricœur e îndreptățit să sublinieze, în *Metafora vie*, însemnătatea acestui pasaj: „Acolo unde înțelegerea eșuează – comentează el – imaginația are încă puterea să «prezinte» Ideea" (Ricœur, c, p. 468). Ceea ce înseamnă că imaginația constrînge gîndirea conceptuală să se autodepășească.

În mod tradițional, contestarea imaginației a operat pe două planuri, atît în virtutea proprietăților ei „reproductive” (întrucît oferea percepții confuze sau imprecise), cît și datorită proprietăților combinatorii și „productive” (deoarece preconiza lucruri false ori incredibile). Gilbert Durand se numără printre cercetătorii contemporani care au denunțat, cu vehemență și un soi de maniheism neîmblînzit, iconoclasmul caracteristic unor epoci ale culturii occidentale (cărora realitatea e că li s-au opus totuși altele, de semn contrar). „Scientismul – scrie Durand – (adică doctrina care nu recunoaște drept singur adevăr decît pe acela pasibil de metode științifice) și istorismul (doctrină care nu recunoaște drept cauze reale decît pe acelea care se manifestă mai mult sau mai puțin materialicește, în evenimentele istoriei) sînt cele două filozofii care devaluează în totalitate imaginarul, gîndirea simbolică, raționamentul prin similitudine, deci metafora.” (Durand, b, p. 133)

Deși antagonizarea imaginarului și a rațiunii constituie desigur o exagerare, nu rămîne mai puțin adevărat că însăși natura procesului de inteliecție rațională se deosebește esențial, așa cum am văzut, de modul gîndirii mitico-simbolice. Cea dintîi „e condiționată de o putere de reprezentare «digitală» abstractă, care izolează informația de toate coordonatele spațio-temporale concrete și tinde să se lipsească de imagini optice sau verbale”. De altă parte, activitatea mitico-poetică ține de un mod de producere simbolic „în care datul empiric este cooptat de structuri narative a priori” (Wunenburger, p. 50), iar conținutul conceptual e modelat de scenarii și personaje arhetipale, cu rezonanță în conștiința colectivă. Conflictul dintre *mythos* și *logos* e deci posibil, iar într-un climat al modernității, dominat în sfera publică de ubicuitatea raționalizării, a eficienței fără creativitate, a unei politici de „maximizare a rezultatelor prin minimizarea consumurilor”, el poate fi tranșat în dauna spiritului și a intereselor umane legitime.

Cheia problemei constă în obligația intelectuală, dar și morală de a nu confunda raționalitatea cu raționalizarea. Aceasta din urmă e, în fapt, o caricatură a celei dintîi. Ea presupune trei lucruri: 1. a pune rațiunea în poziție de singură alternativă, ignorînd, cu alte cuvinte, faptul că natura umană e dominată de instincte și pasiuni, de interese și anxietăți, că mintea noastră se lasă adesea hipnotizată de irațional și terorizată de ideologii; 2. a transforma raționalitatea într-o mecanică, evaluînd coerența mai presus de inovație, uniformitatea repetitivă mai

presus de adaptarea la concret și particular ; 3. a înlocui spiritul critic prin calcule de oportunitate sau rentabilitate, ceea ce, mai devreme sau mai târziu, duce la dezastru.

Raționalizarea este o excrescență abuzivă a rațiunii. Originea ei trebuie căutată în aroganța performanțelor, așa cum s-a întâmplat în perioada de triumf a pozitivismului, dar continuă să se întâmple cu politicienii, cu bancherii ori cu excrocii care au, la un moment dat, prea mult noroc. În alte cazuri, pare a fi de vină naivitatea, faptul că mulți oameni, unii chiar cu poziții proeminente, nu sînt în stare să-și reprezinte verosimil complexitatea lumii actuale. Ei vor să „logicizeze” totul, pînă la absurd, să formalizeze fenomene de felul psihicului uman, evenimentelor istorice, mitului, poeziei, al căror specific constă tocmai în ireductibilitate, în faptul că posedă și o componentă irațională, care trebuie luată în calcul. Dinamica rigidă a raționalizării, aspirînd la rezultate geometric exacte acolo unde ele nu pot fi obținute, e de fapt contraproductivă, profund dăunătoare.

Raționalitatea, ca expresie a căutărilor, achizițiilor, desigur și a derivelor cunoașterii actuale, nu poate fi decît suplă, flexibilă, deschisă, uzînd, în termenii lui Vattimo, de o logică „slabă”, nu de una „tare”. Cum avertiza Bachelard, ea trebuie deosebită de habitudine, de „monotonie certitudinilor memoriei”. „Ceea ce se știe bine, ceea ce s-a experimentat de mai multe ori, ceea ce se repetă în mod fidel, cu ușurință, cu căldură, dă o impresie de coerență obiectivă și rațională. Raționalismul capătă atunci un mărunț gust școlăresc. El este elementar și penibil, îmbietor ca o ușă de temniță, primitiv ca o tradiție.” Se poate însă și altfel, susține Bachelard. Și anume, luptînd împotriva sclerozării gîndirii, stimulînd activitatea inventivă a spiritului, „mlădiind (de pildă) aplicarea principiului contradicției”, înălțînd „rațiunea polemică la rangul de rațiune constituantă”. În felul acesta - continuă filozoful francez - „raționalismul (ar putea fi întors) dinspre trecutul spre viitorul spiritului, dinspre amintire spre tentativă, dinspre elementar spre complex, dinspre logic spre supralogic... Trebuie redată rațiunii umane funcția sa de turbulență și agresivitate. S-ar contribui astfel la întemeierea unui suprraționalism care ar înmulți ocaziile de gîndire. Cînd își va fi găsit doctrina, acest suprraționalism va putea fi pus în corelație cu supra-realismul, căci sensibilitatea și rațiunea vor fi deopotrivă redată fluidității lor” (Bachelard, I, p. 259).

Și totuși, entuziasmați de optimismul tonic al lui Bachelard, să nu omitem a ne pune o întrebare spinoasă: oare alianța imaginației cu rațiunea nu e amenințată de energiile opozitive latente în cei doi termeni? În sfortarea ei de a depăși limitele datului, imaginația poate preconiza soluții lipsite de orice precedent comparabil sau care nu au deloc puncte de sprijin în experiența disponibilă a practicilor cercetării. Ambele situații îi pun raționalității probleme serioase de acceptabilitate: căzînd de acord, încalcă sfera legalității, dar adoptînd o poziție negativă își anulează promisiunea „deschiderii”; în prima eventualitate își interzice controlul, în a doua înclină spre raționalizare și inerție. Impasul poate fi depășit printr-o strategie a „saltului înainte”: în locul unei dezbateri pentru și contra idealității vechilor criterii, ele trebuie pur și simplu schimbate refundamentîndu-le, spre a face posibile noi contexte, permițînd testarea unor soluții care să integreze „eroarea sau absurdul”.

Cum se desfășoară în concret lucrurile, ne relatează Amos Funkenstein. „Se cuvine – spune el – să acordăm toată atenția termenilor în care o teorie definește «improbabilitățile» și, chiar mai important, «imposibilitățile». Cu cît un argument este mai precis, cu atît este un candidat mai sigur la viitoarele revizui. Odată ce premisa inadmisibilă este limpede formulată împreună cu o parte din consecințe, nu mai este decît o chestiune de timp și împrejurări (un climat de opinie diferit, tensiuni în interiorul vechii teorii, evoluții în alte domenii, o nouă evidență faptică) pînă la reconsiderarea alternativei cu adevărat radicală.” Îndrăzneala de a gândi lucruri de neconceput, încurajată principial de Popper, s-a materializat adesea pe parcursul secolului XX, îndeosebi în domeniul fizicii și al matematicilor. O adevărată „revoluție conceptuală” a avut loc prin adaptarea deliberată a unor „absurdități” ca piatră de temelie a noilor teorii. „De nenumărate ori, imposibilitatea rezolvării unor probleme în cadrul unui anumit domeniu a dus la construirea a noi domenii, căci nu se pot trasa limite apriorice ingeniozității matematicienilor în a plăsmui noi reguli de demonstrație.” Concluzia acestor observații e clară: „Punctul de pornire al raționalității științifice, curiozitatea socratică... nu constă doar în a întreba «de ce» și «cum» în cadrul unei teorii date sau ca și cum n-ar fi existat nicio teorie. Ea constă mai degrabă în a pune, în anumite circumstanțe critice, întrebarea «de ce nu», în pofida unui consens hotărît, durabil și argumentat în privința contrarie” (Funkenstein, p. 18-19).

Între mythos și logos

Din tot ce am spus pînă acum, reiese că, departe de a fi o ființă rațională, așa cum l-au descris, flatîndu-l, unii filozofi lipsiți de umor, omul este, de fapt, un hibrid, la care raționalul coexistă cu iraționalul, într-un mariaj rareori armonios, cel mai adesea dezechilibrat de intemperii, tensiuni și conflicte. „Oamenii sînt atît de obligatoriu nebuni – spunea Pascal – încît a nu fi nebun înseamnă a fi nebun de un alt fel de nebunie.” (*Pensées*, 98) Știm bine că o viziune intelectualistă, cu rădăcini în pozitivism, dominantă pînă de curînd în largi cercuri ale opiniei, a tins să demonizeze iraționalul, deși nu orice irațional este reprehensibil, după cum nu orice derivat al rațiunii trebuie a priori socotit benefic. Există mituri pe care e bine să le deconstruim și să le dezavuăm (de exemplu, că etnia căreia îi aparținem e cea mai înțeleaptă, cea mai vitează, cea mai omenoasă etc., dar istoria i-a fost mereu potrivnică). Nu mai puțin însă se cuvine să manifestăm mefiență față de anumite principii raționale „în sine”, spre pildă, al adaptării corecte a mijloacelor la scop, care e aplicabil atît capitalistului ce investește în tehnologie, cît și cuptoarelor de la Auschwitz.

În orice caz, chiar acceptînd întîietatea cronologică a imaginarului simbolic, ar fi o eroare s-o transformăm în întîietate ontologică, așa cum preconiza Durand. Raționalitatea a apărut tîrziu în evoluția lui Homo Sapiens, dar, pe măsura intrării sale în scenă, a început să-i sistematizeze comportamentele în funcție de raporturile vitale cu mediul ambiant (de supraviețuire) și să-i disciplineze (deși mereu insuficient) agresivitatea reptiliană și emotivitatea mamiferă (corespunzînd, *grosso modo*, cu paleo-encefalul și mezo-encefalul). Ea e, fără îndoială, fragilă și funcționează intermitent. Cunoașterea, chiar și cea mai abstract logică, mobilizează totdeauna afectivitate și pulsuni, iar acestea pot lesne s-o debardeze, s-o desprindă din examenul obiectiv al faptelor și să-i impună derive incontroleabile. Nu este mai puțin adevărat că prin proprietățile ei de coerență (articulare deductivă/inductivă, noncontradictorie a enunțurilor) și prin respectarea legilor și a constrîngerilor de care depinde succesul raporturilor cu realitatea înconjurătoare, raționalitatea constituie singurul cadru favorabil dezvoltării științelor și tehnicilor, inclusiv a științelor care se ocupă de mituri ori de fenomene oculte.

Cel mai puternic argument împotriva prevalării *mythos*-ului față de *logos* derivă din trăsăturile caracteristice activității neuro-cerebrale, care constituie sursa comună alît a gândirii rațional-empirice, baza logicii, a științelor și a tehnicii, cît și a gândirii mitico-simbolice, baza miturilor, religiei, poeziei. E plauzibil să presupunem, cum argumentează Edgar Morin, că aceste două tipuri de gândire derivă dintr-o „arhe-gîndire”, corespunzînd forțelor și formelor originare, fundamentale, ale activității neuro-cerebrale, cînd subiectul se confunda cu obiectul, reprezentarea cu lucrul reprezentat, iar limbajul nu-și specializase caracterul informativ vizavi de cel evocator, proza de poezie. Ceea ce pledează în favoarea acestei ipoteze nu sînt speculații asupra omenirii primitive, prin natura lor puțin sigure, ci faptul că cele două gândiri uzează de aceleași mijloace (analogia, reprezentarea, limbajul), interpretîndu-le însă opozitiv. În cadrul gândirii rațional-empirice, imaginea e separată de real, analogia e controlată, limbajul vizează în primul rînd comunicarea; în gîndirea mitico-simbolică, reprezentarea se contopește cu obiectul reprezentat, analogia se bazează pe o evidență incondițională (ceea ce implică pseudoasemănări și echivalențe imaginare), iar limbajul caută figurativul și puterea evocatoare, dezinteresîndu-se de acuratețea tranzitului informativ. „Cele două gîndiri, cu toate că incomprehensibile una celeilalte, se inter-completează, se inter-parazitează și se între-conjugă și în societățile arhaice, vechi sau exotice și în propriile noastre minți.” (Morin, a, p. 169-172)

Cît privește afirmația că dimensiunea apelului și a speranței prevalează asupra demistificării – așa cum susținea Gilbert Durand (și nu numai Durand) – validitatea ei depinde de context. E complet arbitrar să evaluăm abstract și în principiu „ce este mai bine”. Uneori, supraviețuirea fizică, sănătatea mentală, succesul în ceea ce întreprindem sînt direct legate de aptitudinea unui examen lucid al situației, care să demaște intențiile ascunse, capcanele manipulative, promisiunile demagogice etc. Nu e mai puțin adevărat că în alte împrejurări, de obicei fără ieșire ori tragice, nimic nu e mai propice decît mîngîierea sau încurajarea aduse de speranță și credință.

Pe de altă parte, nu rezultă de nicăieri că hermeneuticile „arheologice” („reductive”) ar trebui în mod necesar și oricînd să demistifice „total”. De altfel, ele nici n-au puterea s-o facă, marea problemă fiind tocmai că obiectele științelor umane care ating fenomenele extrem de

complexe ale vieții psihice, ale structurilor sociale ori ale suportului metafizic al lumii nu pot fi debarasate de încărcătura lor emoțională. Demistificarea este o operație intelectuală, care nu reușește, cel mai adesea, să destrame credințele cu rădăcini puternice, mai ales cînd – așa cum se întîmplă în cazul religiei – conviețuirea lor cu „adevărul științei” e admisă în societatea laică modernă, unde copiii află în școală două versiuni asupra originii omului : cea a Bibliei și cea a științelor naturii. Vrednic de menționat este și faptul că unele hermeneutici „arheologice” își dau osteneala să echilibreze „demascarea” prin compensații de natură mitică. Nu întîmplător marxismul cuprinde o componentă mesianică ; alături de „necesitatea obiectivă” a izbînzii proiectului revoluționar, e postulată „credința” în misiunea proletariatului de a conduce omenirea, într-o utopică postistorie, către ordinea paradisiacă a societății lipsite de exploatare.

De fapt, practica arată că explicarea unui mit, ca și a unei opere de artă, în alte cuvinte, tentativa de a le cunoaște originile și de a le stabili semnificația, nu elimină, în niciun caz, seducția pe care o pot exercita asupra noastră, tot așa cum cunoașterea fiziologică a sexualității nu desființează voluptățile iubirii trupești, nici deslătările imaginare ale minții. Gîndirea mitico-simbolică și cea empirico-rațională sînt, în pofida tensiunilor și a contradicțiilor ce subzistă mereu între ele, mai degrabă complementare decît antagoniste. Opunerea lor radicală – și anume conform principiului „totul sau nimic” – este sau o eroare de tip pozitivist, sau de tip mistic, ambele viziuni extremiste, ducînd la unilateralizarea vieții spiritului.

În realitate, *mythos*-ul presupune *logos* prin enunțarea sa verbală, ordinea (nativă) instituită în secvențialitatea evenimentelor povestite, explicarea ulteriorului prin anterior, a consecințelor prin situația originară (Rivière, p. 71). Pe de altă parte, orice raționalitate conține, de obicei, premise neatestate (adesea bazate pe credințe imperative), justificări ale unor sentimente ori resentimente, obiective programatice stabilite în funcție de interese ori oportunități de moment.

Chiar și în societățile primitive – după cum am văzut – abilitățile tehnice cooperează cu manifestări simbolice. Cu atît mai mult e deprins să joace la două capete omul zilelor noastre. Căci el dispune de aptitudinea, denumită de S. Moscovici, a „polifaziei cognitive”, fiind în măsură să utilizeze diferite moduri de gîndire și reprezentare, în funcție de grupul de apartenență ori de contextul în care se află” (Moscovici, c,

p. 182). O face, spre pildă, schimbînd instantaneu sistemul de lectură, cînd trece de la citirea unui articol științific la fanteziile unui poem sau cînd îi cere lui Dumnezeu să-l ajute în obținerea unui profit gras din vânzarea unor acțiuni, deși cunoaște bine funcționarea pieței de capital și mecanismul implacabil al legii cererii și ofertei. În asemenea situații (de obicei intrate în reflex, scăpînd, ca atare, unui examen atent), rațiunea acționează ca instanță de „dispecerat”. Rolul ei pare a consta în orientarea deplasării forțelor psihice, în funcție de circumstanțe, fie spre domeniile în care e solicitată gîndirea logică, fie spre cele care lasă cîmp liber afectelor, credințelor și puterilor fanteziei. În fond – scrie G. Vattimo – „rațiunea nu trebuie să facă altceva decît să caute să organizeze, într-un mod nu prea conflictual, raportul dintre diferitele tipuri de valori înlăuntrul vieții sociale” (Vattimo, c, p. 91). De aceea, nu trebuie să ne mirăm că un autor talentat, însă cu reputația sulfuroasă a lui Carlos Castaneda poate obține asentimentul unui larg public; relatarea experiențelor de inițiere în șamanismul New Age, întreprinsă într-o autoficțiune – gen actualmente la modă – cu o excelentă abilitate a gradării efectelor de supranatural și de suspendare treptată a incredulității, îl poate impresiona pe cititorul debusolat și fără cultură solidă al zilelor noastre. Dar, după cîte a văzut și vede tot timpul la televizor, e mai mult ca sigur că „impresia”, fie și puternică, a lecturii nu-i va schimba defel acestui cititor mediu modul „vulgar” raționalist de a-și întocmi agenda și de a-și căuta de treburile obișnuite (Braga, p. 9-91).

Critici postmoderne la adresa raționalității

Știm deja că pozițiile rațiunii au fost supuse, mai ales în a doua jumătate a secolului XX, unui tir concentric. Deoarece agenda mea n-a inclus proiectul unei cuprinderi exhaustive a opiniilor pronunțate în această privință, m-am limitat la cîteva exemple: Horkheimer-Adorno, Feyerabend, prezentarea resurgenței gîndirii mitico-simbolice, evocarea perplexităților ivite în cîmpul științelor dure, irezolvabile fără remodelarea vechiului instrumentar conceptual, etc. În altă conjunctură și-n alt spațiu de joc, ar fi fost posibilă citarea multor alte nume. De pildă, Heidegger, care a descris rațiunea stăruind asupra laturii ei calculatoare și instrumentale, ilustrată de tehnică. Drept expresie a voinței de putere, aceasta reprezintă un pericol pentru omenire, însă amenințarea nu provine îndeosebi

dinspre mașini și aparate, cum s-ar putea crede, ci din faptul că, supunind natura comenzilor sale, „scoțind-o din ascundere”, tehnica „desprinde ființa de adevărul esenței ei” (Pöggeler, p. 200-201). În *Holzwege*, referindu-se desigur la aceeași rațiune, de tip algoritmic, Heidegger merge pînă la a spune că „rațiunea..., glorificată timp de secole, este cel mai încăpățînat adversar al gîndirii” (Heidegger, d, p. 247).

Mai concrete, dar uneori extrem de controversabile, sînt acuzele formulate de postmoderniști. Deși – cum spune Calvin O. Schrag – lipsește încă „orice identificare a unui set comun de preocupări, a uniformității unui discurs ori a autocaracterizării istorice a postmodernismului”, ceea ce, la urma urmei, nu este surprinzător, de vreme ce discursul postmodernist celebrează „mai degrabă dezacordul decît consensul, mai degrabă diferența decît asemănarea, mai degrabă eterogenitatea decît solidaritatea”, tonuși printre cei evaluați în genere ca aparținînd curentului există o alergie comună față de cerințele rațiunii (văzute ca închistări și cenzuri) (Schrag, p. 49). Astfel, pentru Jean-François Lyotard alianța teoriei cu critica, temelie a raționalismului modern, e o simplă „gogorișă”, „hermeneutica semnificației” nu e decît o metanarațiune în rînd cu toate „marile povestiri” menite descompunerii, scopul dialogului este „paralogia”, „consensul a devenit o valoare desuetă și suspectă”, interpretările sînt „locale”, dependente de context, niciuna mai corectă decît alta, toate la fel de îndreptățite ca „opinii”. Schimbul lingvistic obișnuit constă din „diferende”, care se ivesc la fiecare înlănțuire de propoziții, întrucît de fiecare dată sînt mai multe posibilități, doar una dintre ele fiind actualizată, ceea ce ar arunca în „anormalitate” chiar și o comprehensiune uzuală; de aceea, cei ce se încred în vorbirea comună sînt niște naivi, tratați cu un dispreț nietzschean (Bouveresse, b, p. 165; Lyotard, *Le Différend*, 1983).

Gilles Deleuze și Felix Guattari înlocuiesc metafora arborelui, ca rădăcină comună a metafizicii și științelor, cu metafora rizomului, care nu presupune trasee predeterminate de creștere, dezvoltîndu-se, ca alare, imprevizibil, într-o mulțime de direcții diferite. Totalizarea e deci refuzată, iar pluralismul promovat viguros. Tocmai această atenție la diferență, la singularități, îl determină pe Deleuze să critice modalitatea invariantă a dorinței, legată, în concepția lui Freud, de complexul oedipian, și s-o postuleze ca emergență nonformalizabilă, ca depășire permanentă a normelor. De-aici și un mod nou de a-l defini pe filozof;

el nu mai e cel ce caută adevărul în vastul nomenclator al ideilor eterne, ci cel care creează concepte, adaptându-se, prin problematizare, unei actualități în neîncetată transformare (Deleuze, *Différence et Répétition*, 1969; Deleuze, Guattari, *L'Anti-Œdipe*, 1972).

Unul dintre curențele contemporane cele mai influente (îndeosebi în Statele Unite) care, fără a fi *expressis verbis* antiraționalist, a șubrezit totuși, în chip semnificativ, câteva dintre categoriile de bază socotite „raționale” ale textualității (noțiunile de centru, coerență, intenționalitate, sens, referent) este deconstructivismul, inițiat de Jacques Derrida. Caracteristică autorului francez îi e – cum subliniază undeva (*Letter to a Japanese Friend*) – „delimitarea de ontologie și, mai presus de toate, de persoana a III-a a indicativului prezent”, ceea ce înseamnă că nu admite „universalii”, nici „absoluturi”, că toate enunțurile le socotește opinii, puncte de vedere partizane, intervenții performative. Inversând prioritatea acordată de gândirea europeană vorbirii asupra scrierii și radicalizând ideea că nu există definiții substantive ale semnificațiilor, ci numai relaționale, Derrida consideră limbajul un țesut de diferențe și-i atribuie o fluiditate irepresibilă. Sensul nu e niciodată în întregime prezent, se manifestă ca o glisare indefinită între semnificant și semnificat, e o „implicație fără sfârșit”, o aproximare mereu în vibrație. Criticat pentru că „ar fi pus radical în chestiune” o serie de concepte fără de care orice comprehensiune ar deveni aleatorie, dacă nu imposibilă, Derrida s-a apărat într-un mod probabil foarte puțin agreat de admiratorii săi nihiliști: „N-am pus niciodată radical în chestiune concepte ca adevărul, referința și stabilitatea contextelor interpretative, dacă «a pune radical în chestiune» înseamnă să contești că există și că trebuie să existe adevăr, referință și contexte de interpretare stabile. Am pus – ceea ce e cu totul altceva – întrebări, pe care le sper necesare, cu privire la posibilitatea acestor lucruri, a acestor valori, a acestor norme, a acestei stabilități (în esență mereu provizorie și finită)” (Derrida, c. p. 278). Disociind între „indeterminare” și „indecidabilitate”, Derrida mai arată că n-a operat niciodată în sensul primului concept, ci totdeauna al celui de-al doilea, ceea ce ar însemna, în opinia lui, că, „din punct de vedere semantic, dar și etic și politic, deconstrucția n-ar trebui să dea curs nici relativismului, nici vreunui indeterminism” (*ibidem*, p. 274). S-ar putea să avem a face aici cu o concesie conjuncturală (frază citată aparține unui interviu acordat lui Gerald Graff care însoțește replica

foarte iritată dată lui John Searle, unde, în genere, Derrida ține să demonstreze că a fost prost înțeles și încearcă să-și estompeze imaginea ultraradicală). Oricum, interpretarea violent subversivă a operei sale, în spiritul „derrideenilor” de la Yale (îndeosebi Paul de Man și J. Hillis Miller), nu este singura posibilă. Cu totul de altă părere e, de pildă, Christopher Norris. În orice caz, găsim într-unul din articolele de tinerețe ale filozofului, dedicat cărților despre nebunie ale lui Michel Foucault, o declarație pe care n-am aștepta-o de la un detractor al Rațiunii: „Măreția de nedepășit, de neînlocuit, imperială a ordinii rațiunii, ceea ce face ca ea să nu fie o ordine sau o structură de fapt, o structură istorică determinată, o structură printre altele posibile, e că nu putem apela contra ei decât prin ea, că nu putem protesta contra ei decât dinlăuntrul ei, că nu ne permitem, în cîmpul ei propriu, decât recursul la stratagemă și la strategie” (Derrida, a, p. 58-59). Nu întîmplător, cineva spunea că Derrida este atît de abil „încît e în stare să pescuiască, în același timp, pe ambele maluri ale unui rîu” (R. Scholes).

Ca și Derrida, Richard Rorty nu se luptă cu raționalitatea, ca logică argumentativă, toleranță față de opiniile celorlalți ori solidaritate cu comunitatea oamenilor de știință, ci cu rațiunea tehnică, preocupată exclusiv de ajustarea mijloacelor la scop, „indiferentă dacă oprimă sau eliberează, lipsită de un țel emancipativ intrinsec” (Rorty, d, p. 122), îndeosebi cu rațiunea ca facultate universală și intemporală. Însă prin concepțiile sale antirealiste, antireprezentationale, antiesențialiste, prin promovarea constantă a „contingenței” (adevărului, limbajului, rațiunii, educației etc.), ca și prin vioiciunea și agilitatea sa intelectuală, s-a impus drept un avocat elocvent al relativismului și al unui contextualism atotputernic. Încă de la prima sa carte importantă, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty a încercat să demonstreze caracterul iluzoriu al reflectării obiectului de către subiect. Argumentul e că „mintea” constituie un concept evaziv, iar „ogîndirea” un proces care deformează; ca atare, noțiunea de reprezentare e inadecvată și trebuie scoasă din joc; în felul acesta, epistemologia își pierde poziția privilegiată, fiind necesară înlocuirea ei cu hermeneutica. Neputînd ști ce sînt lucrurile cu adevărat, nu putem decât să le descriem pe cît mai util scopurilor noastre. Ulterior, în numeroase eseuri și studii, avîndu-și punctul de plecare în confruntarea cu principalele direcții ale filozofiei contemporane, Rorty s-a definit, cu tot mai multă fermitate, ca pragmatist, în

spiritul lui John Dewey, și ca adept al culturii democrat-liberale. Dintre tezele sale majore, foarte controversate, rețin aici următoarele, care-mi par a-i defini fizionomia intelectuală: respingerea ideii că obiectele realului ar fi independente de mintea noastră; estomparea distincției dintre subiectiv și obiectiv, dintre fapt și valoare; negarea teoriei adevărului-corespondență (fiindcă nu e posibil „să împerechem părți ale lumii cu părți ale credințelor sau propozițiilor” (Rorty, d, p. 61)); reducerea obiectivității la intersubiectivitate; analogia de regim dintre științele naturii și științele umane; renunțarea la o teorie care să unifice dimensiunea publică și cea privată a existenței noastre (mulțumindu-ne a le trata ca egal valide, deși incomensurabile) etc.

Ar fi oportun să includem în acest itinerar rememorativ al gânditorilor care au marcat postmodernitatea și pe Michel Foucault, deși el a început prin a se manifesta ca structuralist dizident și s-a stins înainte de explozia postmodernistă (1984). Consacrat ca istoric al clinicii psihiatrice și al practicilor penale, Foucault are meritul de a fi atras atenția asupra rațiunii ca factor de excludere și segregare. Ideile lui asupra raporturilor dintre putere și cunoaștere s-au dovedit extrem de influente. Ele pun în lumină, în mod indirect, în ce mare măsură subiectul, ca produs sau agent al puterii, e dispus să-și convertească, uneori inconștient, interesele de dominație, ori, dimpotrivă, de refuz și insurgență, în justificări teoretice. Rolul rațiunii ca instanță imparțială de judecată e denunțat drept ipocrizie. În fapt, am năzui totdeauna să găsim argumente (și, de obicei, reușim!) ca să ne satisfacem pofta de a comanda și a ne impune voința, dar, nu mai puțin, și ca să ne motivăm cedările ori înfringerile.

Asociate ideii de rațiune ca instrument al puterii sînt și reproșurile amare ale radicalismului feminist. Exprimind frustrații legitime, dar formulindu-și adesea protestul în limbajul vehement al stîngii revoluționare, critica feministă a ultimelor decenii ale secolului XX, îndeosebi după scandalul provocat de cartea *Sexual Politics* de Kate Millett (1970), a incriminat rațiunea, în expresia dată ei de tradiția filozofică și literară a Occidentului, drept patriarhală, misogină, sexistă, implacabil partizană. Un citat din Gayatri Spivak, denunțînd pluralismul „ca mit liberal”, îmi pare caracteristic: „A îmbrățișa pluralismul... revine la a adopta politica establishment-ului masculin. Pluralismul este metoda folosită de autoritățile centrale ca să neutralizeze opoziția, prefăcîndu-se că o acceptă. Atitudinea pluralistă a marginalizaților poate însemna doar capitulare față de centru” (Showalter, p. 413).

„Who is the master ? ”

Dar oare în existența lor concretă raționalul și iraționalul se confruntă cu șanse egale? S-ar părea că problema esențială e cea ridicată de Lewis Carroll : „Who is the master ? ”. În alte cuvinte, cine are ultimul cuvânt, cine „comandă” în joncțiunea instabilă și greu guvernabilă a celor două entități ?

În această privință, există două școli de gândire : Platon a propus în Antichitate alegoria carului, condus de un vizitiu destoinic (rațiunea), care-și strunește cu mîină fermă caii (pasiunile); în schimb, David Hume a afirmat că „rațiunea este sclava pasiunilor”. Cine are dreptate ? Nu e ușor de zis, fiindcă, referindu-ne expres la cei doi filosofi, nu e clar dacă ambii au în vedere aceeași situație : e posibil ca primul să voiască a sublinia cum „ar trebui” să se petreacă lucrurile, pe cînd celălalt să ne arate cum se „prezintă” ele în realitate. În adevăr, întrebării puse în *Alice's Wonderland* i se poate răspunde fie formulînd o „constatare”, fie exprimînd un „deziderat”.

Din primul punct de vedere, observăm că, deși cele două tipuri de comportament intervin și interacționează în toate cazurile (toți amestecăm în proporții diferite credințele cu raționamentele, afectele cu calculul logic), în societatea contemporană predomină ori există o disponibilitate sporită pentru structurile iraționale. Oamenii acționează minajați de simpatii și resentimente, țin seama de amorul propriu și frustrațiile lor endemice mai degrabă decît de datele obiective ale persoanelor, situațiilor, evenimentelor. Ei se lasă stăpîniți de mituri derizorii ori pe de-a-ntregul false și se aruncă de bunăvoie în proiecte ruinătoare, pe care nu sînt în stare să le judece la rece. Sînt cu siguranță mai puțin numeroși cei ce reușesc să-și domine înclinările și apelează la rațiune, în orice caz sînt mai șovăitori, și nu o dată trădați în exercițiul acțiunii de spontaneitatea unor „ieșiri” emoționale ori inconștiente.

Pe de altă parte, pe plan istoric, ceea ce se întîmplă sub ochii noștri documentează, cu asupra de măsură, victorii ale barbariei asupra civilizației, altfel spus, înfrîngeri ale raționalității : utilizarea violenței în rezolvarea litigiilor dintre țări, amplificarea fără precedent a terorismului, persistența foametei și a sărăciei într-o lume care s-a îmbogățit global de cîteva ori, imposibilitatea de a transpune în viață principiile

justiției sociale ori ale ordinii internaționale, creșterea criminalității, a consumului de droguri etc.

Să presupunem acum că analizăm lucrurile dintr-o perspectivă ipotetică: ce instanță ar fi preferabil să controleze situația? Spun „preferabil”, ca și cum ar fi vorba de o „alegere”, și nu de un „dat” ce ne e impus. Dar eu cred că în condiții „normale” (cînd subiectul e educat, are o fire echilibrată, capabilă să-și stăpînească impulsurile primare și să-și inspecteze presupuzițiile) o „alegere” (ori măcar o clarificare onestă a alternativelor) chiar este posibilă (evident, pînă la un „anumit” punct). Prin urmare, care e alegerea bună?

Răspund fără îndoieli și fără ezitare – raționalitatea. Dar, se înțelege, în varianta suplă, flexibilă, deschisă, inventivă, conștientă de propriile-i limite, care emerge din confruntările cu noile orizonturi ale științei și gîndirea mitico-simbolică, din experiența criticii și abandonarea oricărei complicități cu ceea ce am denunțat ca „raționalizare”. Voi aduce în acest sens trei motivații:

1. În primul rînd, reiau un argument al lui Popper. Vorbind în *Conjecturi și infirmări* de tradiție, filozoful spune: „Teza mea este că ceea ce numim «știință» se deosebește de vechile mituri nu prin aceea că este ceva distinct de un mit, ci prin aceea că este însoțită de o tradiție de ordin secund – aceea a discutării critice a miturilor. Pînă atunci exista numai tradiție primară. O anumită poveste era transmisă mai departe. După aceea, desigur, rămînea o poveste de transmis, dar ea era dublată de ceva asemănător unui text însoțitor secund: «Îți transmit această poveste, spune-mi însă ce crezi despre ea. Gîndește-te la ea. Poate ne poți propune o poveste diferită». Această tradiție secundă era atitudinea critică sau argumentată. Cred că ea a reprezentat o noutate și că reprezintă încă și acum elementul de căpetenie al tradiției științifice” (Popper, c, p. 171). Altfel spus, aplicînd modelul epistemologic al „comparației intrinsece”, preconizat de Andrei Cornea în *Turnirul khazar*, am putea afirma că alegerea între știință și mit, între rațiune și credință, imposibilă în primă instanță, din cauza deosebirii calitative ireductibile dintre cei doi termeni, devine posibilă la nivelul unei a doua opțiuni, „împachetată” în cea dintîi, care aduce în plus ceva esențial, existent în faza inițială doar în stare latentă: atitudinea critică (A. Cornea, a, p. 66-67).

Importanța crucială a spiritului critic vine din puterea sa de a ne smulge din iluzii și a ne spori vigilența față de aparențele înșelătoare. El reperează punctele vulnerabile ori problematice ale persoanelor, fenomenelor, evenimentelor cu care ne confruntăm, însă cel puțin tot atât de important este că ne dezvăluie și propriile neajunsuri. Ne avertizează că pînă și în domeniul de competență avem de rectificat erori și de învățat de la alții, că nu există expertize imune falsificării, că apartenența de loc, moment, comunitate, tradiție, afiliere intelectuală ne contamenează cu opinii, reprezentări sociale și convenții de care e greu să ne detașăm. Spiritul critic e singurul meterez redutabil împotriva rațiunii automatizate și autosuficiente, care e capabilă, cu seninătate și cele mai bune intenții, să distrugă lumea. „Visul modern al rațiunii de legiferare a fericirii – ne reamintește Zygmunt Bauman – a dat fructe amare. Cele mai mari crime împotriva umanității (și comise de umanitate) au fost săvîrșite în numele domniei rațiunii, al unei ordini mai bune și al unei fericiri mai mari.” (Bauman, p. 259)

2. Rațiunea manifestă o tendință spre universalitate. În nucleul tare (logic), al principiilor care guvernează raționamentul: identitatea, contradicția, terțul exclus (minus derogările specificabile introduse în ultimul secol, la care m-am referit mai sus), rațiunea continuă să constituie, din extremul Vest pînă în extremul Est și din Antichitate pînă în zilele noastre, norma reglementativă a oricărei enunțări sau dezbateri. În domeniul opinabilului, tot rațiunea determină ceea ce e probabil, folosindu-și capacitatea de „a gîndi sistematic”, de a se servi de „metode pe care oricine ar privi peste umărul meu să le poată recunoaște drept corecte” (Nagel, p. 16).

Ceea ce vreau să subliniez aici nu este însă raționalitatea instrumentală ori bazată pe calcul a științelor dure și a tehnologiei (cu rezultate uimitoare, dar și cu riscuri majore), ci raționalitatea comunicativă și argumentativă. Într-o lume în care demagogia prosperă, iar discursurile opuse proliferază, aceasta rămîne resursa principală a dialogului, a persuasiunii, a ajungerii la un consens întemeiat pe compromisuri acceptabile. De aceea, nu este de mirare că pînă și textele religioase, deși se exprimă uneori în limbaj mistic, subordonîndu-se unei spiritualități pasionale, ermetice, la granița inteligibilului, folosesc adesea mijloace raționale de prezentare, o formă narativă și un aparat retoric de convingere

a auditoriului. Se poate afirma că în cazul oricărui iraționalism care se vrea cunoscut, transmis, comunicat celorlalți, rațiunea îndeplinește un rol de „suport”, mai mult ori mai puțin consistent. Discursurile religioase „nu pot să nu utilizeze o anumită formă de raționalitate, cel puțin aparentă, spre a explica, a justifica, a adăuga, a îndemna” (Atlan, p. 107). De aceea, Thomas Nagel spune, pe drept cuvânt, că „rațiunea este tot ceea ce noi considerăm că trebuie utilizat pentru a înțelege orice altceva, inclusiv pe ea însăși” (Nagel, p. 162).

3. În fine, țin să subliniez și capacitatea raționalității, susceptibilă de a fi dezvoltată prin educație și autocontrol, de „a lua altitudine” față de problemele pe care le nasc existența socială, dar și lectura ori speculația intelectuală. În alte cuvinte, e vorba de așternerea unei distanțe între obiectul preocupării imediate și momentul opțiunii, al judecății ori deciziei. Primul avantaj al distanțării e o viziune panoramică, puțină de a îmbrățișa obiectul în ansamblul său ori de a ne focaliza atenția pe o latură semnificativă, care ne pare dintr-odată frapantă. Al doilea avantaj e că, situându-ne pe o metapозиție, ne dezimplicăm, ne transformăm din „participanți” în „observatori”, câștigând libertatea de mișcare a unei reflecții neconstrinse de urgențe ori imperative de ordin politic, social, economic etc.

Putem descoperi lesne funcționarea, separată sau integrală, a celor trei caracteristici de care tocmai am vorbit în orice proces interpretativ : avem mereu a face cu logica deductiv-identitară, argumentativă și comunicățională ; cu aptitudinea discriminatorie, articulativă și deconstructivă a criticii ; în fine, cu posibilitatea distanțării și a metasituării. Revin astfel la tema acestei cărți. Interpretarea e un exercițiu rațional, însă compozit sau mixt, implicând adesea un aport, divers ca pondere, al iraționalului. Ori de câte ori ea se aplică unui obiect complex (un text auto- sau pseudoreferențial, un eveniment semnificativ etc.), e constrinsă să coopereze cu imaginația, afectivitatea ori credințele. Natura acestei colaborări diferă. Imaginația pare a sta sub determinarea nemijlocită a obiectului, care reclamă depășirea rutinei și a repetitivului, efortul de a găsi soluții noi, de a „gândi mai mult” - cum spunea Kant. În schimb, emoțiile și credințele exprimă stări de spirit ale subiectului, aflate doar parțial sub dependența sa, care se investesc spontan în demersul interpretativ, ajungând uneori să-i prescrie orientarea.

Atît într-un caz, cît și în altul, rolul rațiunii e corectiv (tinzînd să modereze tendințele spre exagerare) ori de avertizare (semnalînd, de pildă, discrepanțele dintre opțiunile subiectului și consensul existent ori contextul situației) ori de cenzură (opunîndu-se printr-un soi de „veto” unor inițiative care încalcă grav normele în vigoare, fie ele politice, lingvistice, culturale etc.).

E evident chiar și din aceste sumare notații că raționalitatea nu are defel prerogativa de a servi în toate împrejurările drept îndreptar. Fapnul că evită extremele, că înclină spre opiniile majoritare, că preferă ceea ce este obișnuit și tradițional poate fi uneori salutar, alteori însă devine, pur și simplu, catastrofal. Schimbările de paradigmă în științe, marile opere inovatoare ale artelor și literaturii, noile „reguli de joc” care modifică radical cadrul concepțiilor noastre despre lume, gestul îndrăzneț al cîtorva dizidenți curajoși care nu mai vor să accepte umilînțele și suferințele dictaturii – toate acestea sînt posibile numai acolo unde se produce acea combinație imprevizibilă de rațional și irațional ce e proprie gîndirii creatoare. Dar asemenea inițiative pot depinde oare de liberul nostru arbitru?

Las deschisă această întrebare fundamentală. Ne aflăm încă la începutul drumului. Deocamdată, am examinat interpretarea dintr-o perspectivă preliminară și am schițat, cu mari elipse și aproximări, un istoric al conceptului de raționalitate, în cîteva din concretizările lui care-mi par esențiale. Urmează să mă ocup de-aici înainte de modalitățile sub care se înfățișează interpretarea, de structurile anticipative, condiționările, funcționarea, raporturile ei cu gîndirea mitico-simbolică, limitele de aplicabilitate, problemele validității. De-abia după parcurgerea acestui itinerar va fi cu puțină un răspuns întrebării puse. Ceea ce nu înseamnă că făgăduiesc să-l dau, ci doar că mă angajez să-l caut.

4. Genurile interpretării

Interpretarea se prezintă sub diverse forme, mai mult sau mai puțin coagulate, ilustrînd, fiecare, abordări specifice. Așa cum există romane, eseuri, poeme, piese de teatru etc., există traduceri, exegeze, conjecturi, explicații etc. Tabloul „genurilor” interpretării, cu „speciile” care li se subordonează, e, ca totdeauna, un punct de plecare indepasabil, deși practica ne oferă cel mai adesea hibrizi, de o structură mai mult sau mai puțin eterogenă.

Aplicînd criteriul modurilor de operare, preconizez o clasificare cvadripartită: 1. *Traducerea* – realizarea de echivalențe între texte aparținînd unor limbi diferite (sensul „clasic” al termenului) sau aparținînd aceleiași limbi („parafraza”). Traducerea angajează echivalențe și prin deplasarea între regimuri semiotice distincte („execuția” unei partituri de către dirijor, instrumentiști ori cîntăreți sau interpretarea dală unei piese de regizor ori unui rol de către artist ori unui poem de recitator etc.). Tot o traducere (a abstractului în concret) poate fi considerată și „alegoria” = expresia plastică, sub formă de imagine, a unei idei sau a unui mit. 2. *Explicarea* – cercetarea cauzelor, a motivației, a modului de funcționare, analiza metodică a conținutului („exegeza”) sau reprezentarea simplificată, dar fidelă a obiectului („modelul”) sau încă relatarea narativă a unei desfășurări diacronice („povestirea”) sau dezbaterea liberă a unui text, unei idei, unui punct de vedere („comentariul”). 3. *Conjectura* – alegerea motivată a unei opțiuni între mai multe alternative („diagnosticul”). 4. *Descifrarea* – singurul gen cu rezultat optim, deoarece textul e saturat de cod, iar comprehensiunea se reduce *stricto sensu* la decodificare. (Ne-am putea întreba, desigur, dacă, prin faptul că oferă certitudini, descifrarea mai păstrează un statut interpretativ.)

Modalități ale „traducerii”

Traducerea interlingvistică

Practica traducerii, sub forme mai mult sau mai puțin elementare, e cunoscută din timpuri străvechi, întrucît chiar în societățile tradiționale oamenii vorbind idiomuri diferite au venit în contact unii cu alții, prin războaie, relații de schimb, călătorii etc., și au trebuit să se înțeleagă. Conceptualizarea demersului a survenit însă mult mai târziu. A. Berman a arătat că, la romani, termenul *transductio* era asociat temei tradiției (*traditio*), însemnînd „transfer” (*translatio*), trecerea dintr-un cîmp semantic în altul, în scopul asimilării unor cunoștințe, al sporirii bagajului cultural autohton. Translația nu constituia totuși o activitate lingvistică autonomă, ci o componentă a culturii, articulată în jurul tradiției, ca temei și vehicul al moștenirii intelectuale. Raportul cu textele grecești devenea, în acest fel, unul de transfer-apropriere, inseparabil de alte tipuri ale relației cu textele, cum ar fi imitația ori adaptarea (Berman, p. 22-25).

Ideea modernă de traducere datează din secolele al XIV-lea și al XV-lea, fiind concomitentă cu procesul cunoscut sub denumirea de *translatio studii* – de circulație și comunicare a cunoașterii, inclusiv a Scripturilor, în limbile vernaculare. Pare că umanistul Leonardo Bruni a introdus în cartea sa, intitulată *De interpretatione recta* (aprox. 1420), termenul *transductio*, înlocuindu-l pe cel de *translatio*, probabil fiindcă terminația „ductio” (de la *ducere*) adaugă înțelesului de „traversare” pe cel de acțiune, vizînd în mod explicit să „conducă” spre o destinație, în cazul de față spre înfățișarea operei într-o nouă formă (Borutti, p. 70). În această versiune, proprie modernității, traducerea e înțeleasă ca deplasare simbolică; ea conștientizează pluralitatea cunoașterii, prin aceea că o situează de ambele părți ale frontierei lingvistice, care separă națiunile între ele și indivizii între ei. Declanșînd un mecanism interpretativ care compară și evaluează modul de a spune aceleași lucruri prin alte cuvinte, traducerea își propune, în fond, să integreze diferențele în contextul cultural propriu, făcîndu-le inteligibile și fecunde.

Ea este, din acest punct de vedere, una dintre cele mai cunoscute forme ale interpretării. Are chiar o valoare de prototip, întrucît, așa cum remarcă George Steiner în excelenta sa carte *După Babel*, funcționează

alt în interiorul unei limbi, cît și între limbi diferite. „La nivelul interlingvistic, traducerea va pune probleme sporite... dar aceleași probleme abundă, la un nivel în mod convențional ignorat și mai voalat, în interiorul aceleiași limbi.” (Steiner, b, p. 75) Motivul este că explicarea fiecărui cuvînt se obține prin reformularea sa cu ajutorul altor cuvînte, într-o circularitate fără sfîrșit. Lucrul acesta l-am pus deja în vedere vorbind de „semioza nelimitată” a lui Peirce, unde fiecare interpretant se definește prin alt interpretant, în același timp sinonim și heteronim, asociat prin asemănare, dar și prin contiguitate.

Pornind de la fenomenul fundamental al producerii de echivalențe, putem considera actul traducerii ca una dintre formele generale ale comunicării, activă în trei registre : interlingvistic (traducerea propriu-zisă), intralingvistic (parafraza, amplificarea, rezumatul), intersemiotic (recitarea, execuția-dirijatul, interpretarea muzicală, regia de teatru sau film, coregrafia). Mă voi ocupa pe rînd de aceste trei registre.

Steiner consideră că mecanismul hermeneutic al transferului de semnificație operat într-o traducere (valabil, în opinia mea, pentru orice tip de interpretare substitutivă) comportă patru aspecte : *investirea inițială* (acordarea de încredere textului care urmează a fi tradus, convingerea că potențialul său simbolic merită atenție, conține „ceva” gratifiant, deci util, plăcut ori instructiv), *incursiunea și capturarea* (termeni militari, de rezonanță heideggeriană, indicînd o mișcare agresivă, ideea că sensul se obține printr-o violență luare în posesie, printr-o manevră de cuprindere, învăluire și ingerare, biruind uneori o rezistență dură, încăpățînată), *încorporarea* (întruchiparea sensului în materia limbii-țintă, naturalizarea modelului străin prin adaptare la structurile autohtone), *restituirea*, care duce la restabilirea echilibrului între textul-sursă și textul-țintă (profit cultural și psihologic în ambele direcții, în mod ideal „negarea entropiei”, păstrarea ordinii la ambele extreme : sursă și receptor, utopia unui „schimb fără pierderi”, ceea ce Heliade-Rădulescu numea „foloase generale în paguba nimănui”) (p. 365-372).

Deși Steiner speră ca, din perspectiva modelului său cvadruplu, distincția „eternă” dintre literalitate, parafrază și imitare liberă să apară ca fortuită, problematica traducerii continuă să se învîrtească în jurul fidelității față de original : respectăm litera sau spiritul textului ? Teoria modernă, care e foarte analitică, desigur datorită rolului ei pedagogic, multiplică taxinomiile, însă în funcție de postularea aceluiași contrast

între traducerea *close* (literală, semantică) și traducerea *free* (liberă, prin parafrază, comunicativă). Manualul lui Roger T. Bell preia, după Vinay și Darbelnet (1976), o tipologie care subordonează celui dintîi tip (*close*) trei subdiviziuni: *împrumutul* (transferarea unităților lexicale fără a le modifica semantic sau structural; în acest sens pot fi menționate numeroase importuri din americană: „hot dog” – pe care însă spaniolii l-au preluat prin „calc”: *perro caliente* – sau „hi”, „O.K.”, „weekend” etc.), *calcul* (substituirea elementelor dintr-o limbă cu elemente din altă limbă: *have a nice day* = „vă doresc o zi bună”) și *traducerea literală* (înlocuirea structurii sintactice din limba-sursă cu o structură sintactică izomorfă și sinonimă din limba-țintă: *it/that goes without saying* = „se înțelege de la sine”). Traducerii libere i se subordonează patru subdiviziuni: *transpunerea* (redarea unei echivalențe semantice, dar nu și formale între limba-sursă și limba-țintă), *modularea* (schimbarea punctului de vedere al celui care vorbește: anunțul în franceză *complet*, spre a avertiza că într-un hotel nu mai există camere libere, devine în engleză *no vacancies*), *echivalența* (substituirea unor fragmente din limba-sursă cu echivalențe funcționale din limba-țintă, în special expresii idiomatice: *se mettre en garde* = „a-și păzi cojocul”, *veine de pendu* = „noroc porcesc”), *adaptarea* (o modulare ce ține cont de diferențele culturale dintre limbi: *cheers* = „noroc”) (Bell, p. 88).

Spre a adînci problematica traducerii nu putem rămîne la aceste cîteva aspecte descriptive. Traducerea nu este, în primul rînd, o chestiune tehnică, ci una de mentalitate și de angajament existențial. În cazurile semnificative, cînd e vorba de opere religioase, filozofice sau literare, ea constituie, cum pe drept cuvînt a subliniat Martin Buber, o activitate creativă, o participare la o experiență intelectuală, de care ne apropiem nu ca s-o apropiem, ci ca s-o înțelegem deplin și să ne bucurăm de ecloziunea ei. Traducătorul veritabil e un meseriaș, un profesionist competent, dar și un suflet sensibil, un om al dialogului și deschiderii. El e legat de editor printr-un contract, iar de autor prin empatie și bună-credință.

Gadamer accentuează că traducerea nu constituie o simplă resurecție a procesului psihologic al redactării, ci o „reproducere” (*Nachbildung*) a ceea ce e enunțat. „Cînd în traducere vrem să subliniem o anumită trăsătură a textului original care ne pare în mod special importantă, n-o putem face decît în detrimenul altor trăsături sau cu prețul eliminării

lor." (Gadamer, a, p. 408) Ca orice interpretare, ea tinde spre un exces de claritate. „Orice traducere care-și ia sarcina în serios e mai clară și, de asemenea, mai plată decât originalul. Chiar dacă e o bună reproducere, îi vor lipsi totdeauna o parte a rezonanțelor care vibrează în original." (*ibidem*) Gadamer admite totuși că în unele cazuri, ca de exemplu în traducerea lui Stefan George din *Les Fleurs du mal*, pierderile pot fi compensate sau chiar să ducă la rezultate spectaculoase.

Să examinăm acum condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o traducere, spre a fi considerată minimal satisfăcătoare, cel puțin din punct de vedere teoretic. Un articol al lui Willard van Orman Quine arată printr-un exemplu elementar, dar ingenios, că lucrurile nu sînt deloc simple. Quine imaginează un antropolog care descoperă un trib vorbind o limbă absolut necunoscută. Nedispunînd de niciun mijloc de a înțelege limba respectivă, antropologul nostru nu are altă resursă decât de a-și nota pas cu pas denumirile date de indigeni lucrurilor care-i înconjoară. Observații repetate îl conduc astfel la constatarea că ori de cîte ori li se arată membrilor tribului un iepure ei uzează de cuvîntul „gavagai". Dar „gavagai" denotă iepurele întreg, o parte a lui, totalitatea iepurilor sau „leporitatea" (ceea ce face specificul iepurelui)? Spre a o afla, deci pentru a interpreta corect prezența lui „gavagai" în diverse propoziții, avem nevoie de cunoașterea prealabilă a „*Background-ului*" indigen și a sistemului limbii respective, ceea ce însă contrazice ipoteza de plecare. Concluzia e clară: traducerea nu transmite niciodată „o semnificație neutră și obiectivă", ea rămîne în principiu „nedeterminată" pentru că implică în mod necesar trimiteri la un sistem referențial prealabil și comun împărtășit. Altfel spus, „traducerea începe *at home*" (Quine, p. 91-92).

Dacă „indeterminarea" lui Quine condamnă ideea naivă că traducerea se limitează la elucidarea unor cuvinte, fără a ține cont de întregul context cultural, alți cercetători au mers cu mult mai departe în demonstrarea caracterului friabil, relativ, în ultimă instanță arbitrar al găsirii de echivalențe între limbi diferite. Printre aceștia, un rol de frunte îi revine lingvistului american Benjamin Whorf. Teza lui Whorf, enunțată în 1958, reia o idee frecventă printre romantici, anume că limba nu e un instrument la îndemîna individului, ci o formă de expresie de origine comunitară, care i se impune în chip necesar. În opoziție cu tendința de a o considera ca „o simplă tehnică a expresiei", limba este, „în primul

rind, o clasificare și o ordonare a fluxului experienței senzoriale, care se încheie printr-o sistematizare specifică a lumii" (Whorf, p. 55). Ca atare, națiunile au modalități proprii de a se raporta la realitate, concretizate prin diferențe de tip lexical, sintactic, frazeologic etc., uneori foarte importante și, în orice caz, ireductibile. O altă consecință remarcabilă este că pentru a deduce aceeași reprezentare asupra aceluiași obiect doi observatori trebuie să posede un *Background* lingvistic asemănător sau pe care să-l poată asimila și „calibra” potrivit necesităților.

Problema ridicată de Whorf nu poate fi escamotată. Admițând că există o anumită exagerare în accentul pus pe ceea ce desparte o limbă de alta, nu este mai puțin adevărat că numeroase evidențe atestă dificultățile de a ne face înțelegi de vorbitorii altor limbi, chiar atunci când cunoaștem idiomurile respective. Iar dacă deosebirea în modul de a conceptualiza și a evalua semnificația obiectelor sau fenomenelor, care formează materia comunicării cotidiene, pot da de furcă, e clar că lucrurile se complică mult când trecem de la limbajul informativ la cel filozofic sau literar, îndeosebi la cel poetic, unde conotațiile abundă, iar formele deviate și personalizarea discursului ating un nivel înalt.

Și atunci devine legitimă întrebarea nu dacă traducerea este posibilă – lucrul acesta îl demonstrează faptul că ele se efectuează pe o scară enormă –, ci dacă au vreo șansă de a răspunde exigențelor noastre de certitudine și exactitate. Verbul „a traduce” are în românește și semnificația de „a înșela”, „a trăda” (Caragiale în *D'ale carnavalului*: Pampon: „Este adevărat că sînt tradus. Didina mă înșală cu Bibicul”), ceea ce desigur nu e întimplător, de vreme ce nu găsim aceeași atestare în franceză, de unde am luat totuși neologismul, care există însă în italiană, de unde derivă și aforismul celebru: *Traduttore, traditore*. A traduce, așadar, a exprima ceva în alte cuvinte, permite (sau favorizează) alunecarea de la restituirea fidelă a sensului la aproximații, simulări, induceri în eroare. Firea mai „tranzacțională” a meridionalilor, inclusiv a românului de la Dunăre, aflat la hotarele Orientului, unde liniștea traiului zilnic se cîștigă prin șiretenie, nu prin virtute, ar explica de ce „a traduce” a devenit, în anumite circumstanțe, un sinonim al lui „a trăda”.

Lăsînd însă deoparte uzul local, persistă totuși întrebarea dacă traducerea nu se întemeiază realmente pe o iluzie. Nu au oare dreptate scepticii – și ei nu sînt puțini la număr, nici lipsiți de autoritate (să ne gîndim doar la Humboldt, Rilke, Ortega y Gasset, Maurice Blanchot etc.) – să se

îndoiască de acuratețea semnificației căreia i s-a impus traversarea unei frontiere lingvistice? O analiză fără prejudecăți nu arată oare că sîntem cu toții captivi în intimitatea propriului eu și în coordonatele propriei culturi? Și dacă nu ne putem exprima decît „personal” mai putem rîvni la o traducere corectă?

În opinia mea, postularea intraductibilității este o erezie logicistă, ai cărei aderenți împărtășesc principiul „totul sau nimic”. Lumea noastră e însă prea complexă și prea învălmășită ca să poată fi guvernată de un principiu atît de radical. Recunosc din capul locului îndreptățirea celor care afirmă că nu pot fi produse traduceri perfecte. Totuși, neputința de a atinge absolutul n-a descurajat și nici nu va descuraja vreodată efortul de a-l căuta. Realitatea ne arată că noțiunile directe: adevăr, bine, înțelegere etc. constituie „tipuri ideale”, în sensul lui Max Weber, care ne servesc drept referințe într-o practică silită să se învîrtească doar printre simulacre, aproximații și hibrizi.

De fapt, multe depind de construcția textelor. Există texte lesne traducibile, care comunică explicit, fără să ridice „probleme”. În cazul lor, apropierea de original se produce „fără rest”. E vorba de textele de uz curent, referențiale (informative, didactice, de afaceri etc.), alcătuite în mod intenționat într-un limbaj univoc, tranzitiv, rutinier spre a fi accesibile unei audiențe cît mai largi, pentru care în germană e utilizat verbul *dolmetschen*. În schimb, textele de valoare cognitivă și expresivă, pseudo- și autoreferențiale (literatură, filozofie, poezie etc.), puse sub semnul verbului *übersetzen* sau *übertragen*, dau naștere la întrebări și complicații cînd sînt transpuse în altă limbă. Oricît de mari ar fi sînguinia și talentul traducătorului, restituirea lor nu poate fi niciodată „perfectă”, ca este doar perfectibilă, cu grade de reușită variabilă.

Cazul tipic al unor dificultăți ce par insurmontabile, punînd în discuție însăși posibilitatea traducerii, e reprezentat de poezie. Jakobson arăta că principala piedică o reprezintă paronomasia, altfel spus, similitudinea fonică simțită ca similitudine semantică. Totuși, joncțiunea dintre sonoritate și sens îmi pare o problemă mai degrabă tehnică în raport cu adevărata dificultate, aceea a deconstruirii de către poet a limbii comune pentru a-i folosi reziduurile într-o construcție proprie, autotelică, inclasabilă, trimițînd totuși la mari simboluri universalizabile. Drept urmare, textul se răsucește în sine, exprimarea devenind idiosincratică, pîrînd un fel de jonglerie impenitentă cu cuvintele și

sintaxa. De fapt, tocmai jocul acesta în preajma enigmei unui sens incomunicabil, dar încărcat de promisiuni mirifice, unde tot timpul ceva se dezvăluie și în același timp se ascunde, constituie miza anevoioasă a traducerii, și nu doar în altă limbă, ci, înainte de toate, în propria limbă a poetului.

În pofida greutăților, constatăm totuși că marii poeți, inclusiv cei reputați obscuri, inaccesibili, insolitați în imaginarul simbolic prin conștiință tragică, intensitate lirică, vizionarism, continuă să fie „vizitați”. Motivul este simplu: obstacolele nu inhibă, ci emulează. „Limbile – spunea Jakobson – diferă esențial prin ceea ce trebuie să exprime, nu prin ceea ce pot exprima.” (Jakobson, p. 84) Nu e, de aceea, surprinzător că temerarii sint motivați să forțeze treceri și să încerce escalade. Departe de a rămâne confiscați într-o izolare enigmatică, Gongora, Hölderlin, Rimbaud, Mallarmé, Celan etc. stîrnesc adevărate turniruri de virtuozitate printre traducători. Lucrul care trebuie subliniat este că fiecare nouă versiune constituie o reinterpretare a originalului, cel puțin tot atît de importantă uneori ca o bună exegeză locală: poemul își relevă virtualități nebanuite tocmai în efortul exigent al celui ce-l citește din altă perspectivă și încearcă să-l reconstruiască în limba sa, fără a-i irosi taina și puterea de vrajă.

Să revenim acum la distincția clasică între literalitate, parafrază și imitație liberă, cele trei ipostaze principale sub care se înfățișează tipologia universală a traducerilor. Distincția e clară încă din secolul al XVII-lea, cînd o găsim la Dryden, ca și la francezii Etienne Dolet și Pierre-Daniel Huet. Preferințele pentru o abordare sau alta vor varia în decursul vremii în funcție de natura textului, de publicul cărui i se adresa traducerea, desigur și de competența și gustul traducătorului.

Literalitatea a servit din cele mai vechi timpuri ca pavăză împotriva interpretării deformate a cărților sacre. Respectarea literei Scripturilor mergea în Septuaginta, traducerea greacă a Vechiului Testament, efectuată în secolele III-II î.Chr., pînă la copierea unor particularități stilistice ebraice. Versiunea latină a Bibliei, datorată Sfîntului Hieronymus (405), își permite și ea puține libertăți, ținîndu-se cît mai aproape de textul sursă (grecesc, dar și ebraic), cu prețul chiar al unor arhaisme și neclarități. În secolul al XII-lea, literalitatea e recomandată de Toma d'Aquino ca o alternativă la puternica propensiune a teologilor medievali pentru alegorism. În același spirit, de combatere a speculației și a

arbitrarului interpretativ, literalitatea e adesea invocată de moderni, însă nu în forma primitivă a cuvîntului de cuvînt, ci ca respectare a principiului lui F.W. Newman: „Traducătorul trebuie să rețină fiecare particularitate a originalului, pe cît îi e cu putință, cu o grijă cu atît mai mare cu cît textul e mai exotic” (*Cassell's Encyclopaedia...*, p. 555). La fel, Rudolf Pannwitz, citat cu aprobare de Walter Benjamin, protesta împotriva autohtonizării traducerilor efectuate în Germania: „Chiar și cele mai bune traduceri ale noastre pornesc de la o premisă greșită. Ele vor să germanizeze hindi, greaca, engleza, în loc să hindizeze, grecizeze și anglicizeze germana. Au un respect mult mai mare față de obiceiurile limbii lor decît față de spiritul operelor străine” (Benjamin, p. 54).

Nu departe de acest punct de vedere este – cine s-ar aștepta? – Vladimir Nabokov. Traducînd *Evgheni Oneghin*, el mărturisea: „Am sacrificat totul idealului meu de literalism – eleganță, eufonie, claritate, bun gust, limbaj modern și chiar gramatica –, adică tot ceea ce imitarea măruntă pune înaintea adevărului” (Steiner, b, p. 386). Un exemplu similar îl găsim la Heliade-Rădulescu. „N-am vrut să dau Rumânilor o imitație din Russo și un scrîtor rumân – scria Heliade în 1837 – ci cît îmi va fi prin putință, pă Russo însuși, și însuși Noua sa Eloiză, cu toate amărunturile și nuansele stilului în care s-a scris în original. Dacă cititorul nu va înțelege cu înlesnire fiecare frasă, nu sufer să mă judece pînă nu va citi originalul, a căruia deosebire o cunosc singur și greșala este că de ce n-am trăit într-un veac în care să fi găsit limba formată și ideile lui Russo cunoscute, răspîndite și prin urmare lesne de exprimat.” (Heliade-Rădulescu, p. 486-487) Este totuși probabil că o versiune interliniară desăvîrșită, capabilă să tranșeandă în așa măsură barierele lingvistice, încît să facă textul-sursă nu doar compatibil, ci coincident cu textul-jintă, transferîndu-i celui din urmă întreaga putere de semnificare și seducție a celui dintîi, e sortită să rămînă un deziderat utopic.

O interpretare sui-generis a literalismului (care dovedește, de era nevoie, cîte variante acoperă o noțiune în aparență clară) o găsim la Walter Benjamin. Considerînd limbajul un mijloc de simbolizare, remarcabilul eseist german atribuie traducerii misiunea de a evoca „pneuma” lui Platon, spiritul care respiră prin materialul fonic și lexical al scrierii. „Exigența literalității, a cărei justificare este evidentă” – spune Benjamin –, nu constă în restituirea propriu-zisă a sensului, întrucît semnificația poetică nu se limitează la înțeles, ci decurge din conotațiile cuvintelor, din ceea

ce e insinuat fără a fi enunțat. „La fel cum cioburile unei amfore care urmează a fi reconstituită în întregime trebuie să se potrivească între ele pînă și în cele mai mici detalii, fără să fie identice, nici traducerea nu trebuie să semene cu sensul originalului, ci să încorporeze în propria limbă, cu iubire și în detaliu, modul său de semnificație, pentru ca astfel ambele să fie recunoscute ca fragmente ale unei limbi mai mari, așa cum cioburile sînt recunoscute ca fragmente ale unei amfore.” (Benjamin, p. 52)

La extremitatea opusă literalismului se află „imitația liberă”, tip de traducere cu reguli puțin definite, de vreme ce în însăși definiția libertății intră lipsa unei gramatici. Totuși, pentru orice cititor competent e limpede că îndepărtarea de textul-obiect nu poate depăși anumite limite. Evident, acestea nu pot fi determinate aprioric, întrucît se modifică de fiecare dată, în raport cu situația concretă. Ceea ce se poate spune e însă că, în societatea actuală, caracterizată printr-o vie agilitate a decontextualizării și o relaxare a convențiilor tradiționale, asistăm îndeosebi în industria spectacolului (teatru, cinematografie, TV) la o proliferare enormă de scenarii și ecranizări, mai ales după clasici, care pur și simplu rescriu textele de plecare cu transformări importante. Mulți regizori colaborează astfel cu Euripide și Shakespeare, cu Thomas Mann și Hemingway nu doar în mizanscena spectacolelor, ci și în construirea intrigii, derularea narațiunii, reformularea dialogului. E rău? E bine? În orice caz, nu este vorba de o modă trecătoare, ci de o practică adînc înrădăcinată, intrată în obișnuință și acceptată fără reacții critice.

Mult mai îngust e spațiul de mișcare al traducătorului de literatură, care operează în circuitul canonic sau, cum spune Bourdieu, în „cîmpul producției restrînse” de bunuri simbolice. Aici, domeniul e guvernat încă de regula fidelității (deși termenul rămîne echivoc: fidelitate în spirit? în literă?). Modernitatea, care nu a dezvoltat doar libertăți, ci și rigori, a promovat o cultură filologică a traducerii, păzită cu strășnicie de critici și ilustrată de editori prin colecții de prestigiu. Establishment-ul academic îi consumă producția (în calitate de client privilegiat) și o stimulează prin recomandări, dezbateri, selectarea bibliografiei etc. În fine, fiindcă traducătorii au în vedere marii autori, ei ajung să se concureze reciproc, reluînd operele de vîrf în versiuni proprii, ceea ce menține standardele de performanță la un nivel convenabil.

În aceste condiții, „imitația liberă” constă, de obicei, într-o adaptare personală a textului străin, cum a făcut Ion Barbu cu *Richard al III-lea* de Shakespeare sau Arghezi cu Baudelaire și Krîlov. Cel dintîi – cum observă Ștefan Augustin Doinaș – „eludează teatralitatea originalului... în favoarea unui text hermetizat, cultivînd exclusiv valorile eufonice”. În schimb, pentru Arghezi „originalul pare a fi un simplu pretext pentru o altă poezie, aparținînd limbii române și stilului arghezian” (Doinaș, p. 295).

Fără îndoială, sintagma „imitație liberă” mai poate avea și un alt înțeles, trivial, cu accentul pe calificativul „liber”, în sensul anarhiei ori arbitrarului deșănțat. Mă refer aici la numeroase exemple de traduceri ieșite în cîmpul producției culturale de masă, publicate adesea de editori improvizați ori certați cu „regula de joc” (nu achită, de obicei, copyright-ul, ascund numele real al traducătorilor, oferă versiuni mutilate fără scrupul, aleg adesea titluri dubioase etc.). Problema e importantă, dar n-are nimic a face cu preocupările hermeneutice, care ne interesează aici.

Încît, rămînînd la cadrul discutat, voi încheia spunînd că majoritatea traducerilor creditabile par a urma azi calea de mijloc: nici literalism, nici transpunere arbitrară. Fidelitatea față de litera și spiritul textului – principiu admis de mai toată lumea – e aplicată în funcție de natura operei: de pildă, pentru clasicii francezi ai secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea e utilizată o limbă cu plasticități moderate, fără neologisme, concentrată, de mare claritate expresivă; pentru autorii americani contemporani – o limbă vie, agresivă, colorată, cu elemente de oralitate și forme argotice. Funcționează un principiu al „actualizării controlate”, pe care Dryden îl promova încă în 1694, cînd declara în prefața unei traduceri din Virgiliu, foarte onorată la vremea sa: „M-am străduit să-l fac pe Virgiliu să vorbească engleza pe care el însuși ar fi vorbit-o dacă s-ar fi născut în Anglia și în momentul de față”. În completarea acestui principiu, un cercetător englez a propus, cu ceva timp în urmă, o modalitate de a evalua excelența muncii traducătorului. După părerea lui ar trebui ținut cont de „echivalența efectului”: „Cea mai bună traducere e cea care creează audienței o impresie egală celei produse de original asupra contemporanilor săi” (*Cassell's Encyclopaedia...*, p. 555). Dar cum poate fi măsurat efectul? Și, în fapt, ce înseamnă el: „succes” sau „valoare”? Procedura plauzibilă de a examina calitatea unei traduceri rămîne comparația cu originalul, întrucît criteriul „fidelității” (incluzînd semnificația și expresia) oferă șansa unei aprecieri echilibrate.

Execuția și aplicația

Execuția denumeste, în sensul propriu al termenului, receptarea operelor de artă teatrale, muzicale, coregrafice care se efectuează cu ajutorul unor intermediari („interpreți” : actori, instrumentiști, dirijori, regizori, cîntăreți, balerini etc.). Luigi Pareyson acordă însă conceptului de execuție o accepție mult mai largă, identificîndu-l cu cel de lectură, înțeles și acesta nu doar ca „citire”, ci ca descifrare a oricărui sistem de semne, fie ele alfabetic, pictural, muzical etc. „Nu există acces spre opera de artă – spune Pareyson – decît prin intermediul execuției ce i se dă, fie că această muncă este împărțită între un intermediar și un ascultător sau spectator, fie că se găsește adunată în întregime în lectorul care are acces direct la operă.” (Pareyson, p. 292) Totuși, între lectură (în sensul uzual) și execuție subzistă o deosebire esențială : în cazul celei dintîi, receptorul se confruntă direct cu opera, în cel de-al doilea caz, el interpretează o interpretare, cea mediată de spectacol.

În genere, între autor și executant diferența e că primul creează (produce ceva ce nu există încă), în vreme ce celălalt re-produce (re-desfășoară procesul producerii sau – cum spune Pareyson – „se introduce în procesul de formare și devine stăpînul aspectului său normativ” [*idem*, p. 330]). Cînd însă reproducerea creatoare are loc sub formă de concert sau reprezentare scenică, execuția depășește parametrii lecturii solitare. Scopul ei nu se mărginește doar la a realiza o înțelegere completă și nuanțată a operei, ea urmărește în plus – și lucrul acesta e esențial – să traducă această înțelegere într-un mod cît mai adecvat publicului. Ceea ce omite Pareyson e că execuția implică, alături de interpretare, o retorică a persuasiunii (prin intonație, mimică, gest etc. în cazul actorului, prin tehnici apropiate în cazul muzicianului). Execuția nu constituie deci o simplă lectură, e o lectură „jucată”.

Marea problemă a oricărui executant constă în a găsi calea unei negocieri plauzibile între cerința fidelității și nevoia afirmării personale. În principiu, o interpretare care trebuie ratificată de un public plătit, cum e cazul cu jucarea unui rol într-o piesă de teatru sau cu executarea unui concert, nu tolerează nici uniformitatea cenușie, nici originalitatea stridentă. Reușita ori nereușita țin de o combinație iscusită a „intereselor” celor două părți : ceea ce se „oferă” ca punct de plecare, deci

opera (ca scenariu sau partitură), și ceea ce se estimează a putea fi „cumpărat”, deci capacitatea prezumată de deschidere și asimilare a audienței. Desigur, artistul trebuie să coopereze cu autorul, încercând să-i descifreze nu atât intenția efectelor pe care și le-a propus, cât programul creației.

Însă efortul apropierei și al colaborării nu presupune un proces de „identificare”, așa cum îl descrie Pareyson: „Interpretarea poate fi o adecvare doar în măsura în care este congenialitate, descoperire doar în măsura în care este afinitate, viziune doar în măsura în care este și sintonizare” (Pareyson, p. 253). Căci deja Diderot demonstra în celebrul *Paradoxe sur le comédien* că un actor nu trebuie să fie el însuși posedat de pasiunile pe care le reprezintă; datorită artei sale, el e în stare să creeze cu atât mai mult iluzia adevărului, cu cât își păstrează mai bine singele rece, controlându-și tehnica mimării. Gadamer susține, la rîndu-i, că „e absolut aberant să se fundeze posibilitatea înțelegerii textuale pe ipoteza unei «congenialități» care l-ar uni pe creator de interpretul unei opere... Miracolul înțelegerii constă mai degrabă în faptul că nicio congenialitate nu e necesară pentru a ști ce e cu adevărat important și original, semnificativ, în tradiție” (Gadamer, a, p. 333). Deși conceptul de „tradiție” e ambiguu, reclamînd, cum vom vedea, precizări esențiale, nu rămîne mai puțin adevărat – și acesta e lucrul semnificativ aici – că o interpretare „adecvată” nu pretinde în mod necesar „congenialitate”, „afinități”, „sintonie”, cum crede romantic Pareyson.

În tatonările repetițiilor și în alegerea modalității de a „performa” opera, care prepară „performanța” spectacolului, interpretarea este ghidată, așadar, în mod inevitabil și de pretențiile autorului, și de reacția prezumtivă a audienței (uneori sînt vizați îndeosebi criticii, alteleori, în genurile de divertisment, mai ales spectatorii de rînd). În orice caz, deși generalizările sînt imprudente, dat fiind imensul teritoriu al referințelor posibile, se poate afirma că, în condițiile de azi, există tendința de a face mai puțin caz de autori decît de interpreți: figura centrală într-o montare e a regizorului, într-un concert a dirijorului ori a soliștilor. Însă, în pofida aparențelor, interpretul nu e deloc stăpînul propriului său destin: el trebuie să pertractezze cu cei ce comanditează spectacolul și cu cei care-l vor consuma, cu colaboratorii apropiați (dornici, firește, să-și protejeze propria imagine) și cu criticii care-l vor evalua. Ceea ce vedem sau ascultăm în sala de teatru ori de concert

constituie rezultatul unui proces complex de construire a unui „discurs interpretativ” (într-un sens larg al termenului), ajustat mereu în funcție de proiectul executantului, ca și de factorii stimulativi ori inhibitori de care e obligat să țină seama. Azi pare limpede chiar pentru spiritele conservatoare că nu există o singură execuție corectă, ci o varietate nesfârșită de versiuni, diferind între ele prin viziune, stil, ritm, accente, atmosferă etc., fiecare implicându-și, mai mult sau mai puțin deslușit, destinatarii.

O relație insuficient clarificată subzistă între noțiunea de „execuție” și cea de „aplicație”. Aceasta din urmă a fost introdusă în hermeneutica preromantică de pietism, drept un complement necesar al comprehensiunii propriu-zise (*subtilitas intelligendi*) și al interpretării (*subtilitas explicandi*). Ca o a treia *subtilitas*, ea e considerată de Gadamer drept parte integrantă a procesului înțelegerii, fiind ilustrată îndeosebi prin exemplul hermeneuticii juridice și al hermeneuticii teologice. Caracteristică textului juridic ori celui sacru este tensiunea existentă între ceea ce ele enunță și aplicarea lor la situații mereu schimbătoare, așa cum se întâmplă în cazul unei sentințe de tribunal sau al unei predici rostite într-o biserică. Totuși, în pofida obstacolelor legate de coborîrea de la universal la particular, un text de lege poate supraviețui condițiilor în care a fost produs pînă cînd schimbări importante de împrejurări ori de mentalitate impun înlocuirea lui. În ce privește textele credinței, acestea au o durată de utilizare incomparabil mai îndelungată. În ambele domenii, aplicația trebuie înțeleasă mai puțin ca o execuție și mai mult ca o adaptare la situația dată. În orice caz, potrivit lui Gadamer, hermeneutica juridică și cea teologică au un caracter exemplar, întrucît nu le caracterizează o „apropriere concepută ca luare în posesie”, ci, dimpotrivă, o deplină „supunere” față de autoritatea textului (Gadamer, a, p. 333).

Ce poate însemna aplicația în cazul lecturii în genere și al lecturii literare în mod special? Sub influența conceptului heideggerian de „apartenență”, care tratează comprehensiunea ca pe o „survenire”, și nu ca pe un proces metodic de clarificare, Gadamer consideră că, în ce privește lectura, aplicația constă în faptul că oricine citește un text „e integrat sensului aprehendat. Cititorul însuși aparține textului pe care-l înțelege” (*ibidem*, p. 362). Afirmția este prea generală și, de aceea, puțin productivă.

Trebuie să mergem la Hans Robert Jauss, unul dintre fondatorii a ceea ce s-a numit *Rezeptionsästhetik*, pentru a găsi o încercare de

utilizare a conceptului de „aplicație” într-un sens modern și într-un context operațional. Într-o comunicare ținută la Cerisy, în 1979, la un colocviu consacrat problemelor actuale ale lecturii, Jausse remarcă importanța „redescoperirii” de către Gadamer a unității triadice a demersului hermeneutic (cele trei „subtilități”). Această reactivare a unui aspect uitat sau nemaibăgat în seamă ar constitui, după teoreticianul german, o șansă pentru hermeneutica literară, rămasă în urmă datorită faptului că „nu și-a elaborat o teorie a comprehensiunii textelor cu caracter estetic și a abandonat «aplicația» în seama criticii literare, ca o chestiune nonștiințifică” (Jausse, b, p. 96). Jausse preconizează o interpretare a receptării unui poem pornind de la ideea că ceea ce primează în triada hermeneuticii literare este percepția estetică, iar aceasta reclamă orizontul, nu neapărat prioritatea temporală, al primei lecturi. Lăsând deoparte detaliile interesantului său articol, pe care-l voi examina în alt loc, trebuie subliniat că în viziunea lui Jausse „aplicația” pare a echivala cu o lectură auxiliară, de tip istoric și filologic. Ea intervine după ce a fost efectuată o lectură comprehensivă și una interpretativă, misiunea ei fiind să împiedice ca textul clasic să fie deformat de o optică reduționistă, care să-i estompeze alteritatea. Prin urmare, „momentul aplicației permite satisfacerea nevoii... de a măsura și a extinde, în comunicarea literară cu trecutul, orizontul propriei experiențe, confruntând-o cu experiența celui alt, a «alterității» textului” (*ibidem*, p. 104).

Alegoria

Tratatele de stilistică definesc alegoria drept figură de stil ori figură de compoziție. În prima ipostază, ea constă în plasticizarea unei abstracțiuni prin folosirea de metafore convenționalizate (de exemplu: a sugera viața omului, ca în atâtea reprezentări ale literaturii, ca o călătorie cu barca pe o mare furtunoasă; a sugera moartea printr-un schelet înarmat cu o coasă etc.). În cea de-a doua ipostază, ideea devine nucleul unei suite de propoziții, formînd un text, care o ilustrează prin expresii figurate și detalii ce o luminează din diverse unghiuri de privire. În acest sens extins, numit de Fontanier „alegorism” și de Zumthor „alegoreză”, care ne interesează îndeosebi aici, alegoria implică existența unuia sau a mai multor sensuri paralele și adiționale sensului literal, dar distincte de el, formulate însă mai pregnant ori mai colorat (de exemplu,

evocarea morții de către poetul popular : „Să le spui curat / Că m-am înșurat / C-o mîndră crăiasă / A lumii mireasă”).

Spre deosebire de simbol, „cifruul unui mister”, mereu provocator, niciodată susceptibil de o explicație definitivă, alegoria constituie o operație rațională, care nu implică accesul într-un strat de profunzime și nu transgresează nivelul evidențelor obișnuite. Ea închide procesul semnificării, în vreme ce simbolul îl deschide, prelungindu-l într-o suită de reverberații fără sfîrșit. Are mai degrabă rolul să explicitizeze, nu să exploreze, să traducă abstractul în concret, straniu în familiar, idealitatea în materialitate ori – vorba lui Lefter Popescu – „vice-versa”, uzînd de comparații sau metafore, în genere aparținînd repertoriului comun. Fontanier considera că una dintre calitățile alegoriei (de altfel și ale metaforei) ar fi tocmai transparența (Fontanier, p. 93). Asta și explică de ce, de la romantism încoace, de cînd obscuritatea a început să fascineze, iar exprimarea ambiguă și enigmatică să se numere printre caracteristicile importante ale lirismului, alegoria și-a pierdut treptat aura, discreditîndu-se în ochii autorilor, ca și ai criticilor.

După observația pertinentă a lui Paul Zumthor, alegoria a funcționat mai întîi ca „mod de lectură” (Zumthor, p. 79). Procedeu de a citi sensul imediat inteligibil, literal, ca o deghizare a unui sens veritabil, disimulat, care poate fi regăsit cu oarecare imaginație și abilitate, a fost utilizat încă în secolele al VI-lea și al V-lea î.Chr. la vechii greci, spre a explica anumite inadvertențe sau contradicții ale textelor homerice. Pe o scară infinit mai largă, interpretarea alegorică a servit însă doctorilor Bisericii, atît iudei, cît și creștini, pentru salvarea cărților sacre de inevitabilele incoerențe și neverosimilități survenite în decursul secolelor, ca urmare a schimbării continue a contextelor receptării.

Insistînd asupra „figuralității” textelor sacre, teologii atribuiau lipsa de directete unei strategii divine. Astfel, Sf. Augustin era de părere că obscuritatea aparentă juca un rol selectiv, întrucît proteja cuvîntul Domnului de incredulitatea celor lipsiți de pietate. Maimonide, cel mai important filozof evreu al epocii medievale, spunea că dacă lumina strălucitoare a Revelației ar fi fost transmisă nemijlocit, s-ar fi putut ca ea să-i orbească pe oameni. De aceea, înțelepciunea divină ar fi ales să se destăinuie în enigme, alegorii și cuvinte obscure. În aceste condiții, pentru a face față evoluției moravurilor și exigențelor noilor generații de credincioși, menținînd în același timp integritatea nealterată a Scripturilor,

nu le rămânea altceva de făcut rabinilor și Părinților Bisericii decât să utilizeze pe scară tot mai mare explicații alegorice.

È astfel faimos Philon din Alexandria (25 î.Chr.-50 d.Chr.), un evreu convertit, cu interpretările lui, adresate unui public grecesc cultivat. El atribuia textului Vechiului Testament condiții de adevăr compatibile cu standardele Academiei lui Platon; se străduia, de pildă, să arate cum trebuie citite pasajele în care Dumnezeu e reprezentat prin trăsături antropomorfe ori ce semnificație transcendentă conține parabola lui Cain și Abel (lupta a două principii: iubirea de sine și iubirea lui Dumnezeu) etc. Cu Origene (185-254), unul dintre marii Părinți ai Bisericii, lectura alegorică e legitimată, sub cuvânt că marele mister al Scripturii nu poate fi sesizat decât simbolic, iar simbolismul impune depășirea literalismului îngust și accederea în spiritualitate.

În timpul Evului Mediu, o regulă foarte generală, care-i învoia pe toți teologii, era că Scriptura are în mod esențial două sensuri; unul literal și altul spiritual, cel din urmă restituit sub formă alegorică și divizat în trei subîmpărțiri: sensul alegoric (propriu-zis), sensul moral (tropologic), sensul anagogic. În realitate nu era vorba de patru sensuri diferite, ci mai degrabă de patru niveluri sau perspective de evaluare a unuia și aceluiași sens, care exprima deopotrivă unitatea fundamentală a credinței și complexitatea naturii divine (Gusdorf, a, pp. 78-82). De menționat că cele patru straturi de sens se regăsesc în *Zohar* (*Cartea Splendorii*), una dintre cele mai importante opere ale Cabalei, curent mistic dezvoltat în sinul iudaismului începînd din secolul al IX-lea; aici e postulată o reprezentare cvadruplă a sensului, pe care Moses de Leon, unul dintre autorii săi, o rezumă prin cuvîntul persan *pardes* (= paradis), în care fiecare consoană indică un nivel semantic: *peșat* (sensul literal), *remes* (sensul alegoric), *derașā* (tălmăcirea talmudică și hagadică), *sod* (sensul mistic) (Scholem, p. 67-68). În lumea creștină, reprezentarea plurală a conținutului semantic al Bibliei a fost abbreviată de un cleric din secolul al XIV-lea, Nicolaus de Lyra, în următoarele versuri: „*Littera gesta docet, qui credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*”, adică „sensul literal ne învață istoria, sensul alegoric – cum se disimulează credința, sensul moral – cum trebuie să ne comportăm, sensul anagogic – care sînt scopurile ultime” (Jeanrond, p. 41). Analogia între teoriile celor patru niveluri de sens postulate în iudaism și în creștinism e evidentă, demonstrînd, în pofida antagonismelor

doctrinare, originea comună a practicilor de lectură hermeneutică. Oricum, cel puțin pînă la Toma d'Aquino (1225-1274), cel mai important teolog creștin al Evului Mediu, interpretarea alegorică, atît de concordantă cu fervoarea credinței și orizontul îngust al cunoașterii, își va menține preponderența absolută. Ea va ieși provizoriu din scenă în secolul al XII-lea, după redescoperirea filozofiei lui Aristotel și dezvoltarea scolasticii. Doar provizoriu fiindcă, datorită dublei structuri a limbajului: directă și figurată, va dăinui totdeauna un balans între literalism și alegorie, o luptă surdă pentru obținerea înțielității.

Extrem de interesant îmi pare faptul că în ultima vreme se semnalează numeroase tentative de a recicla conceptul de lectură alegorică, lărgindu-i semnificația și reevaluîndu-i importanța. Ostil tradiției romantice, concepînd conștiința poetică drept inerent divizată și tragică, criticul american Paul de Man consideră astfel simbolul ca o mistificare, întrucît postulează o iluzorie identificare a eului cu non-eul, în vreme ce alegoria menține o discrepanță explicită între semnificant și semnificat. Tocmai fiindcă ia distanță în raport cu propria-i origine, ea se poate elibera de nostalgie, ca și de orice dorință de coincidere. De aceea, oferă o „autentică” înțelegere a limbajului și a temporalității (Man, p. 206-207). Tensiunea dintre simbol și alegorie este „un alt nume pentru tensiunea dintre o tentație de a asuma inteligibilitatea textului, adică reconcilierea semnului cu sensul, și renunțarea la această tentație” (Culler, a, p. 121). În *Allegories of Reading*, de Man transformă viziunea alegorică într-un comentariu sistematic asupra modurilor de semnificare.

Importanța alegorizării în critică este pledată și de francezul Antoine Compagnon. El consideră alegoria, în sensul de metodă interpretativă, drept o „lectură anacronică”, servind ca model exegetic spre a actualiza un text de care sîntem separați printr-o „distanță culturală” importantă. Exemplul tipic îl constituie desigur reaproprierea spirituală a Bibliei, efectuată împotriva unei lecturi în prea mare măsură robite literalității. Însă, îndeosebi de la Spinoza încoace, a cîștigat teren cercetarea filologică aplicată textelor sacre, vizînd, în esență, prevenirea anacronismelor, separarea istoriei producerii operelor de istoria receptării lor. Cu toate astea, s-ar părea că o creație supraviețuiește tocmai prin asumarea anacronismelor, dar îmblinzindu-le forța de șoc, grație unei interpretări care o apropie de cititorul de azi. Cînd opera încetează de a fi alegorizată, pur și simplu dispare din raza privirii. „Istoria receptării unei

opere literare e o succesiune de du-te-vino între alegorie și filologie, între alegoria care trage textul spre noi, îi relevă actualitatea, ceea ce mai are încă să ne spună, și filologia care-l repune la loc, îl ține la distanță, îl conduce spre circumstanțele istorice și intenția autorului." (Compagnon, a, p. 193) Chestiunea ridicată de Compagnon rămâne desigur controversată: trebuie oare să ne străduim să facem textul contemporan, să-i inventăm o relevanță actuală sau să-l înțelegem în propriul context? Sau poate, în funcție de interesele lectorului, ambele metode sînt legitime? Dezbaterea e veche și nu sînt semne că se va încheia curînd, presupunînd, firește, că ar putea fi încheiată vreodată.

Gilles Deleuze și Felix Guattari deosebesc în *Anti-Œdipe* interpretarea „transcendentă” (de tip freudian sau marxist), al cărei statut ar fi alegorizant, de interpretarea „imanentă” (care refuză să-și caute sensul în afara textului), considerînd că numai cea din urmă e adecvată. F. Jameson e însă de părere că niciun fel de critică nu poate evita alegorizarea. De aceea, nici critica „imanentă” nu exceptează de la regula de a fi guvernată de un *master code*; chiar și cel mai formalizat tip de analiză textuală asumă, oblic, o încărcătură ideologică. Pentru Jameson, care practică un marxism inventiv, diferit de variantele europene, singura formă de critică nonreductivă e, evident, cea marxistă, fiindcă – argumentează el – alegorizarea poate fi echivalată, în cazul ei, cu cel de-al patrulea nivel de sens ce guverna interpretarea medievală, sensul „anagoric” (ceea ce ar implica înțelegerea istoriei în termenii unei apocalipse, ducînd la sfîrșitul antagonismelor de clasă și al individualismului de factură occidentală; dar, în aceste condiții, însăși noțiunea de interpretare ar fi scoasă din uz, ca inutilă!).

Pentru Gerald L. Bruns lectura alegorică se manifestă ca un discurs apropiativ, de mare forță incluzivă, în stare să rescrie un discurs străin în acord cu normele receptorului. Pînă la un punct, orice interpretare poate fi considerată alegorică, în măsura în care tinde să transforme straniul în familiar, eliminînd scandalul textelor „deocheate”, incompatibile cu standardele comune. În acest caz, contrariul alegoriei ar fi, după Bruns, satira, fiindcă urmărește anihilarea schemelor conceptuale și a operațiilor prin care vrem să obiectivăm și să controlăm lucrurile (Bruns, p. 17).

Ca mod de „scriitură”, alegoria, numită de Zumthor „alegoreză”, urmează drumul invers „lecturii”: ea ilustrează un adevăr, un principiu

sau o idee, articulînd cuvintele în jurul unui „nume”, fie emblematic (Jupiter, Marianne, Scaraoschi etc.), fie format prin personificare („Lupul moralist” din fabula lui Alexandrescu, Războiul, Sila, Urgia și alte personaje de aceeași factură din Cîntul al XII-lea al *Țiganiadei* etc.). Combinarea „numelui”, care trimite nemijlocit la sensul alegoric, cu o reprezentare sau o metaforă explicativă produce un text bazat, deopotrivă, pe o „formă substanțializată și pe o istorie” – cum se exprimă Zumthor (p. 80).

Se remarcă aici limpede deosebirea dintre alegoria-lectură și alegoria-scriitură. Cea dinții ține un discurs asertiv, ca și cînd și-ar fixa arătătorul către o scenă sau un lucru aflat înaintea noastră, spunînd: „asta e”. Prin urmare, cititorul juxtapune suveran semnificantul și semnificatul, deși de multe ori nu există o evidență justificativă, cel puțin la prima vedere. În schimb, în „alegoreză”, sensul alegoric se integrează unei povestiri, implicînd situarea într-un loc determinat și un moment anume. Caracteristic este că personajele joacă un rol dublu: pe de o parte, ele trebuie să-și susțină partitura definită prin numele propriu, care corespunde unui set de trăsături bine ancorate în memoria colectivă; pe de altă parte, ele primesc noi atribute, în funcție de desfășurarea acțiunii. Tocmai capacitatea de a asocia plauzibil noutatea cu tradiția, fără a cădea în banalitate, dar și fără a recurge la originalități derutante, constituie una dintre cerințele delicate ale genului.

S-au scris nenumărate alegorii, din Antichitate pînă în vremurile noastre; perioada lor de maximă înflorire pare a fi fost Evul Mediu și epoca barocului. Rețin pentru exemplificare cîteva genuri care se servesc de procedee disimulatorii spre a transmite cu mijloace de captație literară idei de natură filozofică, religioasă, morală, cum ar fi: parabola (utilizată de Platon, de Biblie, dar și de Kafka), jocurile galante ale manieristilor (care au codificat, ca Alecu Văcărescu la noi, semnificațiile a diverse obiecte de uz, culori sau numere într-o veritabilă emblematică socială), fabula, cu recuzita ei animalieră (extrem de răspîdită în secolele XVII-XVIII, în țara noastră și în secolul al XIX-lea; nu e probabil întîmplător că prima carte de beletristică apărută în limba română, la 1784, la Viena, e cea de *Alese fabule* de Nicolae Oțalea). Dintre nenumăratele opere celebre așezate sub semn alegoric, menționez: *Metamorfozele* lui Ovidiu, *Eneida* lui Virgiliu, *Romanul Trandafirului* de Guillaume de Lorris, *Divina Comedie*, *Călătoriile* lui Gulliver,

Călătoria pelerinului de John Bunyan, *Ferma animalelor* a lui Orwell, *Ciuma* de Camus etc. Numeroase sînt și tablourile marilor maeștri cu subiecte alegorice: *Melancolia* de Dürer, *Lupta dintre post și carnaval* de Pieter Bruegel, *Pictura* de Vermeer, *Libertatea pe baricade* de Delacroix etc. La noi, în afara celor două capodopere care anticipă nașterea literaturii moderne, *Istoria ieroglifică* și *Țiganiada*, se poate considera că multe dintre operele literare produse în anii comunismului (indeosebi în anii '80) s-au servit de procedee alegorice spre a dejuca tendințele represive ale cenzurii și a transmite opinii critice față de orînduirea existentă.

Explicarea ca explorare a conexiunilor

Explicarea și modalitățile ei

Am vorbit mai sus de explicare, în cele două accepții ale conceptului: 1. de sinonim al comprehensiunii (a explica înseamnă a face inteligibil un enunț, a-i cuprinde sensul în mod deslușit) și 2. de căutare a conexiunilor (elucidarea relațiilor de natură cauzală ori motivațională, a condiționărilor procesuale de la cauză la efect, de la motiv la scop, a trecerii de la o lege sau un principiu la concretizările sale și invers). În acest al doilea înțeles, „explicarea” este un mod de operare, avînd drept produs un gen al interpretării, pe care-l numesc, spre a distinge între cele două uzuri ale conceptului (de obicei, confundate în practică), „explicarea propriu-zisă”.

Explicarea „clasică” în cercetarea literară și, în genere, în textologie e „exegeza”. Mai nou, o serie de aplicații empirice, fie legate de categoria narativității, fie de cea a construirii unor simulacre ale obiectului, la scară redusă ori schematică, au fost raționalizate, căpătînd statutul unor subgenuri ale interpretării: „povestirea” și „modelul”. Voi examina această tipologie a explicării în cele ce urmează.

Exegeza

Cuvîntul vine de la gr. *exegeisthai* = a fi șef (*hegemon*), a călăuzi, a explica. Prefixul „ex” are o valoare intensivă și aspectuală, de îndeplinire, de conducere pînă la capăt. La Herodot, *exegetes* este interpretul

oracolelor și al viselor ; *exegesis* înseamnă la Platon explicație, comentariu, la Josephus Flavius – traducere, iar la istoricii greci – povestire. Cu timpul se impune semnificația de explicitare a sensului adevărat, de comentariu al unui text sacru, biblic (iudeo-creștin), dar și coranic (*Encyclop. phil. univ.*, 2).

Putem vorbi actualmente de două versiuni ale exegezei. Prima, minimalistă, considerată etapă preliminară a interpretării, ar consta în clarificarea filologică a unui text obscur, controversabil ori complex, altfel spus, în determinarea cât mai adecvată a cuprinsului lingvistic și a sensului său literal. Cea de-a doua, maximalistă, atribuie exegezei calitatea de a fi nu numai travaliu filologic premergător, ci, deopotrivă, și interpretare, vizînd adică jocul semnificațiilor (în globalitatea lor) și intenționalitatea auctorială ori pe cea textuală (ceea ce Eco numește *intentio operis*).

Se consideră că primele exegeze, în sensul de travaliu metodic de stabilire a corectitudinii textuale și de elucidare a semnificației cuvintelor, s-au realizat în cadrul Muzeionului din Alexandria, extraordinara instituție creată de Ptolemeu Soter la începutul secolului al III-lea î.Chr. Ele aveau ca obiect stringerea, depozitarea și fixarea într-un corpus coerent a numeroaselor variante și fragmente manuscrise conținînd părți ale poemelor homerice, în circulație în lumea grecească încă din secolul al IX-lea î.Chr. Agregarea *Iliadei* și a *Odiseei*, în integralitatea lor și în forma actuală, constituie o izbîndă remarcabilă a eforturilor laborioase și sistematice ale cîtorva generații de erudiți. Lor li se datorează diviziunea poemelor în cîte 12 cînturi, clar indexate printr-o literă deosebită a alfabetului, armonizarea episoadelor, asigurarea cursivității epice, stilul unitar al narațiunii care permite atribuirea poemelor unui singur autor, legendarul Homer (Gusdorf, a, p. 22-34).

Munca savanților alexandrini de transcriere scrupuloasă, colajonare a variantelor, rectificare a erorilor prin comparația diverselor versiuni, selectare a formelor celor mai plauzibile și mai expresive a fost denumită de enciclopedistul Eratostene (care a condus Biblioteca din Alexandria între 234 și 195 î.Chr.) cu cuvîntul *philologos*. Termenul fusese utilizat și de Platon, în polemica sa împotriva sofistilor, dar în sens peiorativ, spre a persifla pe cei ce se complac în pălăvrăgeală, într-o retorică abuzivă. Eratostene a transferat semnificația cuvîntului din ordinea

verbiajului în cea a rațiunii critice și erudite: „filologia” va căpăta astfel înțelesul de știință a exactității literale și lingvistice, înrudită cu „gramatica” și „critica”. „Reciclarea acestor termeni jalonează maturizarea spiritelor: filologul, gramaticianul, criticul sînt martori și actori ai unui nou spațiu mental care postulează condițiile de posibilitate ale constituirii cunoașterii hermeneutice.” (*idem*, p. 23)

Evul Mediu se caracterizează printr-o eclipsă a exegezei filologice și - cum am văzut - printr-o dezvoltare exuberantă a alegorizării. Era, în viziunea teologilor, care controlau viața intelectuală, singura modalitate de a acoperi distanța dintre Creator și creatură, de a interpreta textele sacre, umane prin limbă și transcendente prin inspirație, în același timp, absolut transparente și totuși infinit opace. Fiindcă „inteligibilitatea căutată nu aparținea ordinii ex-punerii sau ex-plicării, ci ordinii im-plicării”, iar interpreții erau cufundați, în totalitate, în „admirarea Noutății unice, indepasabile, fără comparație și transfigurînd totul, pe care o reprezenta în ochii lor Noul Testament”, mijloacele pozi-tivității logice deveneau inadecvate (*idem*, p. 75). Încarnarea Cuvîntului trimitea la un Absolut, asupra căruia părea că istoria și critica n-au nicio putere.

După o absență de cîteva secole, odată cu deplasarea epicentrului cultural din Bizanț în Occident (ceea ce s-a numit *translatio studii* - semnal simbolic al accederii în epoca Renașterii), exegeza, în ipostaza alexandrină de disciplină obiectivă a abordării textelor, e redescoperită și practică cu o enormă fervoare. Ea constituie una dintre sursele și, în același timp, una dintre ilustrările cele mai importante ale umanismului, acest „nou cod de lectură și interpretare”, fundat pe imitarea și asimilarea valorilor clasicismului antic. Totuși, monoteismul cultural al Bisericii, care promovează unicitatea și imanența sensului, nu se lasă ușor dislocat. Pierderea de teren se face simțită de-abia odată cu marea inovație a Reformei de a atribui răspunderea lecturii Bibliei fiecărui credincios, ceea ce scurtcircuitează autoritatea tradiției și favorizează, pe termen lung, apariția unor divergențe interpretative.

De altă parte, exegeza filologică este puternic impulsionată de contextul epocii, de marile descoperiri geografice, prăbușirea concepției geocentrice, revoluția științifică, de progresul gîndirii libere, realiste, atrase de empirie, tot mai puțin dispuse să accepte autoritatea dogmelor.

Ea atinge un punct de vîrf în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, prin Richard Simon. Spre indignarea vîrfurilor ecleziastice, acest erudit aplică o metodă critico-istorică de abordare a Bibliei, care nu contestă Cartea sacră în adevărul ei transcendent, însă o abordează ca pe un text uman, a cărui redactare a avut loc în epoci diferite și a fost efectuată de autori diverși, de unde nenumărate probleme de autenticitate, traducere, copiere, precum și existența unor contradicții, erori etc. Un pas și mai departe, cu adevărat decisiv în secularizarea exegezei, îl constituie însă apariția, sub vîlul anonimatului, în 1670, a *Tratatului teologico-politic* datorat lui Baruch Spinoza.

În contrast total cu exegeza patristică, Spinoza combate metoda alegorică și refuză ideea unui sens dinainte dat, pe care interpretarea ar trebui doar să-l expliciteze. El distinge în mod clar rațiunea de credință, voind să explice Scriptura prin ea însăși, așa cum de la Galilei încoace fizicienii explică natura, renunțînd la finalism. Experimentul posibil în științele naturii e substituit în analiza textuală prin cunoștințe aprofundate de ordin lingvistic (limba ebraică), istoric (contextul enunțării, date despre autorii prezumtivi etc.) și cultural. Libertatea căutării sensului nu e limitată de dogme, ci numai de rațiune și spirit critic. Servirea rațiunii înseamnă, potrivit lui Spinoza, cum remarcă un cercetător contemporan, „negarea primatului tradiției, folosirea bunului-simț, eliminarea incoerențelor” (Zac, p. 58). Acordul unanim a numeroase generații nu reprezintă pentru el un criteriu de adevăr, iar pluralitatea tradițiilor opuse și incompatibile probează că niciuna nu are o valoare exclusivă. Respinge credința în miracole sub cuvînt că puterea lui Dumnezeu e identică puterii naturii, iar aceasta se desfășoară conform unor legi necesare și universale. Exegeza lui Spinoza denunță toate neverosimilitățile și inadvertențele, „ne invită să nu acceptăm drept «Cuvînt al lui Dumnezeu» decît ceea ce e sesizat ca «divin» de orice spirit sănătos” (*idem*, p. 25). În ultimă instanță, scopul pe care-l urmărește e să determine adevăratul sens al textelor, nu adevărul lor. „Considerăm drept temeinic stabilit că nici Teologia nu trebuie să fie slujnica Rațiunii, nici Rațiunea slujnica Teologiei, ci că ambele își au domeniul propriu: Rațiunea, cum am spus-o, pe cel al adevărului și înțelepciunii, Teologia, pe cel al pietății și supunerii.” (Todorov, b, p. 128)

Exegeza filologică, adusă de Spinoza în pragul modernității, prin emanciparea de constrîngerile exterioare și abuzive ale Bisericii, e instituționalizată ca viziune despre lume și sistem de reguli de-abia în secolul al XIX-lea. Manifestările ei se fac simțite în două modalități. Cea dintîi, sub influența romantismului german, se desfășoară „maximalist”, prin depășirea sarcinii de a rămîne o simplă propedeutică a comentariului critic, afirmîndu-se ca o teorie comprehensivă a alterității. În acest scop, operează în direcția reconstruirii spațiului cultural în care se înscrie subiectul sau textul străin, printr-o mișcare empatică a spiritului, care permite transferul dintr-un orizont mental în altul. Pe de altă parte, exegeza își propune, în spiritul rousseauiştilor germani, de la Schiller la Hegel, să răstoarne procesul de autoalienare a omului în istorie printr-unul de reconciliere, bazat pe conceptul de *Bildung* (formare, educație). Pe drept cuvînt, observă Gusdorf, că „din auxiliară a hermeneuticii filozofice (ea) devine, încetul cu încetul, stăpîna acesteia. Problema ei fundamentală nu mai e sensul cuvintelor, ci sensul vieții”, nu filologia literii, ci filologia spiritului (Gusdorf, a, p. 198).

Cea de-a doua modalitate a exegezei este puternic influențată de pozitivismul dominant în ultimele decade ale secolului al XIX-lea. Ea a fost sistematizată în Germania de A.W. Boeckh, în *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (Leipzig, 1886). O foarte influentă punere la punct a dat istoricul literar francez Gustave Lanson, într-un articol clasic, din 1910, *La méthode de l'histoire littéraire*.

Ceea ce vrea Lanson este să aplice metoda istorică la studiul operei literare, sistematizînd demersurile filologice tradiționale, în lumina cerințelor de „științificitate” ale vremii. Detașîndu-se pînă la un punct de ambianța pozitivistă a epocii, el avertizează împotriva preluării *tale quale* a metodelor specifice științelor naturii și se declară convins că o anumită doză de impresionism e legitimă, întrucît „dă senzația energiei și a frumuseții operelor”, însă cu condiția de a fi „controlată” (vezi și p. 124). Esența metodei pe care o propune constă tocmai în separarea impresiei subiective de cunoașterea obiectivă, în evitarea confuziei dintre „a simți” și „a ști”. Fiindcă, în ultimă instanță, nu părerea personală a criticului contează, ci constatarea „obiectivă”: „Montaigne și Rousseau trebuie văzuți așa cum au fost, așa cum fiecare îi va vedea

dacă se va apleca loial și răbdător asupra textelor". În acest scop, ca „să regleze și să controleze jocul spiritului în reacțiile sale față de text” și „să reducă arbitrarul judecăților”, Lanson preconizează parcurgerea mai multor etape. Ele debutează, în mod necesar, prin elucidarea filologică a textului în materialitatea sa (ceea ce, se înțelege, e valabil pentru orice tip de text, nu numai pentru cel literar). Întrebările la care cercetătorul trebuie să răspundă înainte de a se ocupa, propriu vorbind, de conținutul lucrării analizate ar fi următoarele :

„1. Textul e autentic? Dacă nu, e vorba de o atribuire falsă sau complet apocrifă?

2. Textul e pur și complet, fără alterări și mutilări?

3. Care e data textului? Data redactării, nu numai cea a publicării, data fiecărei părți, nu doar cea a întregului.

4. Cum s-a modificat textul de la ediția princeps pînă la ultima ediție dată de autor? Ce evoluție a ideilor și gusturilor relevă variantele?

5. Cum s-a format textul de la prima schiță pînă la ediția princeps? Ce modalități ale gustului, ce principii de artă, ce travaliu al minții se manifestă în bruioane și ciorne, dacă ele s-au păstrat?

6. Se va proceda apoi la stabilirea sensului literal al textului : sensul cuvintelor și al expresiilor pe baza istoriei limbii, a gramaticii și a sintaxei istorice ; sensul propozițiilor prin clarificarea raporturilor obscure, a aluziilor istorice și biografice” (Lanson, p. 43-44).

De-abia punctul 7 încheie faza preparativelor, inaugurînd interpretarea propriu-zisă, prin cerința de stabilire a sensului literar, în speță, a „valorilor intelectuale, sentimentale și artistice”. Aici, mai ales, e autorizată intervenția subiectivității, însă – ne previne Lanson – ea trebuie să se desfășoare cu precauție și tact, ca să nu ajungem „să ne autoportretizăm sub pretextul că-i descriem pe Montaigne sau Vigny”. În continuare, punctul 8 se ocupă de biografie și de surse (explorînd nu numai imitațiile evidente, ci și urmele disimulate, avansînd „pînă la limita extremă a sugestiilor și a colorărilor perceptibile”). Punctul 9, ultimul, se referă la succesul operei cercetate și la influența pe care a exercitat-o.

Din abordarea „tare” a lui Lanson, o parte s-a devalorizat total, cea propriu vorbind interpretativă, în schimb, partea filologică a rămas puțin atinsă de răsturnarea criteriilor și a valorilor. Mult timp îndrumările metodice ale istoricului literar s-au bucurat totuși de o mare vogă, chiar sub versiunea lor globală. Preluate în învățămînt, ele au născut un tip de comentariu detaliat, denumit *explication de texte*, oficializat de autoritățile franceze și impus în toate școlile ca o cale procedurală unitară de abordare a literaturii. Metoda s-a extins și în alte țări europene. Cu modificări și adaptări, totuși inesențiale, ea a dăinuit și la noi pînă de curînd. În timp, i s-au adus desigur corecturi care să-i atenueze ori să-i elimine aspectele în discordanță vădită cu ideile actuale asupra ontologiei operei și a epistemologiei studiilor literare (în sensul acceptării pluralității semantice în locul tezei sensului unic, al respingerii caracterului tranzitiv al creației, al diversificării modurilor de lectură critică etc.). De o utilitate certă, deși cu riscuri evidente, nu totdeauna evitate, s-a dovedit practica analizei pe fragmente, alese astfel încît să „reprezinte” cît mai fidel întregul operei (cum a procedat E. Auerbach în *Mimesis* sau cum se procedează în analizele întreprinse în școală).

Sub formă maximalistă, dar excluzînd de obicei demersurile filologice preliminare, devenite inutile în măsura existenței unor ediții creditabile, exegeza reprezintă (împreună cu comentariul) pattern-ul generic al interpretărilor produse azi în literatură și disciplinele de felul filozofiei ori istoriografiei, care lucrează cu documente și texte. E vorba de un pattern de mare suplețe, adaptabil celor mai diverse căi de abordare analitică, în măsură să explice, să restituie, ori să construiască reprezentări a ceea ce operele spun nemijlocit, vor să spună de fapt și pot eventual să spună dacă le scormonim cu ingeniozitate. Mulțimea, diversitatea și ireductibilitatea metodelor și a tehnicilor utilizate demonstrează că proliferarea interpretărilor dirijate spre numirea și determinarea sensurilor este o consecință inevitabilă a pluralismului culturii contemporane.

Totuși, exegeza se oprește la un moment dat în fața unei granițe pe care refuză s-o treacă, fiindcă deplasarea „dincolo” ar însemna să-și contrazică propriu-i principiu constitutiv : să intre într-o zonă în care nu mai există niciun criteriu de relevanță și atestare. Granița de care

vorbesc apare când opera supusă analizei e transformată în pretext, iar interpretarea alunecă spre invenția explozivă de sensuri incontrollabile fiindcă devine imposibil să se procedeze la verificări textuale. Lucrul acesta se întâmplă mai ales în cazul textelor autoreferențiale „hard”, de obicei de factură experimentală, care vor doar să „iasă în față”, neavînd pretenția nici să comunice ceva, nici să fie înțelese. La drept vorbind, ele nu ocazionaază interpretări, în sensul curat al termenului, ci simple experiențe de lectură, spectacole de „sunet și lumină” ori, în concepția lui Roland Barthes, căreia i se asociază și Susan Sontag, o lectură de tip „erotic”, ludic, atrasă de senzualitatea expresivă.

Dacă sub forma „maximalistă” exegeza stîrnește azi controverse ireconciliabile, există, în schimb, un consens destul de larg răspîndit privind forma ei „minimalistă”. Un mare număr de cercetători, aparținînd unor școli de gîndire diferite, de la Umberto Eco la George Steiner, de la M.H. Abrams la Jean Starobinski, de la Robert Scholes la Michel Charles, sînt de acord că pentru a „proteja” interpretarea, pentru a-i limita nu „deschiderea” și „exorbitanța”, ci arbitrarul, e necesar s-o pregătim printr-o lectură *à ras du texte*, care să-i elucideze, cît mai bine cu putință, sensul literal (în contextul enunțării sale de către autor).

O neașteptată adeziune la acest principiu o găsim și la Derrida. Încă în *De la grammatologie*, protagonistul deconstructivismului făcea teoria așa-zisului *commentaire redoublant*, care trebuie să-și aibă locul în orice lectură critică, în calitate de indispensabil *garde-fou*. Revenind, în *Limited inc.* (cartea polemică cu John Searle), asupra chestiunii, Derrida recunoaște (în 1987!) că sintagma *commentaire redoublant* e nefericită, deoarece „acest moment parafrastic, chiar dacă apelează la o competență minimală, este deja o lectură interpretativă”, dar își menține în esență punctul de vedere. Ceea ce e valabil pentru contextul Rousseau – spune el – e tot atît de valabil pentru contextul contemporan. Pe de o parte, avem a face cu același lucru, după cum ne asigură o lungă tradiție; pe de alta, cu ceva total diferit. „Ca să evaluezi cele două părți și să te orientezi, trebuie să fii înarmat, trebuie să înțelegi și să scrii, să traduci franceza cît mai bine cu putință, să cunoști cît mai bine posibil corpusul lui Rousseau și toate contextele care-l determină (tradițiile literare, filozofice, retorice, istoria limbii franceze, societatea, istoria, adică atîtea alte lucruri încă). Altminteri, în adevăr,

s-ar putea spune orice și, în ce mă privește, n-am acceptat să spun sau să încurajez să se spună orice sau să pledez pentru indeterminarea însăși." (Derrida, b, p. 266-267)

Remarc o recentă contribuție românească în același sens. Ocupându-se de căile interpretării operelor filozofice, Ilie Pârvu constată că „primul «moment» al apropiierii gândirii anterioare în noile orizonturi de reflecție îl reprezintă exegeza sau comentariul istoric-critic”. Referirea e la un discurs preliminar, care propune „un model al semnificației... cît mai «atașat» de intenția autorului”, o „prezentare a operei, condusă de un ideal modest, al supunerii la obiect, al fidelității față de text, de realitatea sa nemijlocită”. Modul de lucru e mai degrabă „restaurator” decît „reconstructiv”. E pregătită „forma” operei, „în vederea unor examinări ulterioare”, are loc situarea într-un topos de idei, o determinare a filiațiilor conceptuale, a genezei și a conexiunii cu alte opere ale aceluiași autor, o circumscriere a acțiunii ei istorice. Pârvu atrage atenția, pe drept cuvînt, asupra faptului că „exegeza este mai degrabă un construct al cercetării decît un simplu fenomen de constatat și prezentat într-o neutralitate completă”. Ea presupune competențe multiple și un travaliu răbdător, care nu poate face abstracție de rezultatele altor tipuri și metode ale cercetării. Totuși, sarcina ei esențială rămîne „de a stabili «realitatea» operei într-o formă cît mai autentică, străină de imixțiuni arbitrare”, de a constitui „un punct de plecare în înțelegerea semnificației operei” (Pârvu, p. 16, 20).

Modelul și povestirea

Dacă socotim orice limbă naturală drept expresie a unui decupaj specific al lumii, conform teoriei lui Whorf-Sapir, atunci omul ar putea fi considerat un animal modelizator, cineva care-și inventează și, în același timp, este tributار contextului în care se înscriu comportamentele sale mentale, fizice sau sociale. În această viziune, orice am face și orice am gândi trimite inevitabil la „modele”, ceea ce aruncă noțiunea în derizoriu. Uzul rezonabil al termenului nu poate privi, cum e și firesc, decît întrebuintările sale explicite, așa cum le întîlnim în cercetarea științifică de toate calibrele, în primul rînd în științele dure, dar și în științele umane.

Potrivit lui Jean-Louis Gardin, câteva trăsături caracterizează modelul, ca instrument conceptual: faptul că se constituie ca un sistem de reprezentări (ansamblul termenilor sau variabilelor utilizate pentru descrierea obiectului); că presupune un tratament formalizat, mai mult ori mai puțin intens; că are o funcție euristică, oferind o interpretare determinată a rezultatelor, enunțată de obicei în limbaj natural; că, în integralitatea sa, exprimă un punct de vedere, o teorie, a cărei valoare empirică rămâne de evaluat. Tot Gardin distinge între o versiune „tare” a modelului, uzînd preponderent de utilaj logico-matematic și accentuînd pe operațiile de validare, și o versiune „slabă”, limitîndu-se la folosirea de statistici, grafice etc. cu funcție mai mult ilustrativă (Gardin, p. 408-410).

Epistemologia post-pozitivistă, care consideră că activitatea științifică nu are în vedere obiectele date în experiența comună, ci prelucrări sau, și mai exact, constructe ale lor, atribuie modelelor un rol care e departe de a fi doar auxiliar. Așa cum a arătat Hanson, într-o carte celebră (*Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge, 1958), a observa nu înseamnă a înregistra nemijlocit ceea ce se oferă privirii pentru simplul motiv că privirea nu este niciodată inocentă: ea conține cunoaștere organizată în limbaj, de unde angajarea obiectului, încă din faza perceptivă, într-un univers de sens. Înainte de a ne dumiri, printr-un proces reflexiv, despre ceea ce „este”, ne mișcăm deja printre semnificații. Pentru omul de știință, observația e un „comportament expert”. Modelul devine, în această viziune, o ipoteză de lucru, postularea unor corelații de sistem, putînd duce la descoperiri, așa cum tabloul lui Mendeleev (exemplul lui Hanson!) preconiza în clasificarea sa un număr de căsuțe goale, destinate elementelor chimice încă necunoscute. Teoria nu mai vine din afară să „coafeze” materialul disponibil, ci se integrează înseși operației de modelizare. Merită notat că, spre a găsi un raționament favorabil producerii de ipoteze, Hanson apelează la „abducția” descrisă de Peirce, care are avantajul (vom vedea acest lucru ulterior) că se bazează pe imaginație, și nu pe experiență (ca deducția și inducția) (Hanson, cap. 4; Borutti, p. 53-54).

În același sens operează ierarhizarea modelelor pe trei niveluri, propusă de Max Black, în 1962, pe care o comentează atent Paul

Ricœur în *Metafora vie*. Refuzînd concepția tradițională despre metaforă ca procedeu ornamental ori comparație prescurtată, Black o consideră un puternic instrument de „redescriere a lumii”. Ea nu provine din existența unei asemănări, ci, în fapt, o instaurează, incitînd imaginația să lucreze și să accepte conexiuni între obiecte și predicate pe care nimeni nu le-ar fi crezut anterior compatibile. Însă, cum spune Ricœur, „metafora e față de limbajul poetic ceea ce modelul e față de limbajul științific” (Ricœur, c, p. 368). Dotat cu același potențial euristic, modelul deschide calea unor transformări controlate și a unor noi pertinente.

În clasificarea modelelor, Black pleacă de la „modelele la scară”, care imită originalul cel puțin în cîteva trăsături caracteristice: înfățișîndu-ne o machetă de corabie sau derularea cu încetinitorul a unei faze de joc sau simularea și miniaturizarea unui proces social, modelul vrea să sugereze cum arată obiectul (fenomenul) considerat, cum funcționează, ce legi îl conduc. Ar putea fi deci comparat cu semnul iconic al lui Peirce. Cel de-al doilea tip de model e cel „analogic”, la care izomorfismul se află la nivelul structurii, al sistemului de relații, nu al aspectelor de suprafață. Cel de-al treilea model – cel mai inovator și cel mai fecund – este cel „teoretic”, teoretic fiindcă are un statut non existențial. În adevăr, modelul nu mai este un „lucru”, ci mai degrabă un nou „limbaj”, un „anumit fel de a vorbi”, care ne duce – ne poate duce – la descoperiri efective. Izomorfismul postulat între obiect și modelul imaginar descris obligă la o punere în relație, la o „traducere”. Oricît ar fi aceasta de șocantă prin insolit, ea ne forțează, în cele din urmă, să „vedem ca”, să ne imaginăm noi referenți, să ne situăm în altă perspectivă, să ne adaptăm limbajul unor noi aspecte ale realității (*ibidem*, p. 370-373).

Printre modelele utilizate de științele umane pot fi citate cele economice, cele antropologice ale lui Lévi-Strauss etc. Extrem de diverse sînt modelele comunicării de masă prezentate într-o carte de Denis McQuail și Sven Windhal (1982). Dintre modelele vizînd lumea textelor, care ne interesează cu precădere, amintesc de modelele folosite în ITL: cel al tipologiei textuale, al codificării literare (datorat lui D.W. Fokkema), al itinerariilor lecturii (Gray-Robinson, Frans Rutten), al mecanismelor lecturii narative (Van Dijk) etc. În materie de interpretare a literaturii există de asemenea un mare număr de modele, însă problema centrală

este a fiabilității și a rentabilității lor aplicative. În orice caz, ele acaparează domeniul textualității „închise”, fără implicații contextuale, de tip structuralist ori algoritmic, care izolează textul de perturbările inguvernabile ale exteriorității.

Folosită ca demers interpretativ, povestirea diferă desigur substanțial de orice formă de narativitate liberă, de aspect mai mult ori mai puțin literar. Criteriile delimitării nu sînt și nici nu pot fi însă foarte tranșante. Dintre acestea menționez: natura „construită” a povestirii (enunțînd clar datele care servesc de suport propunerilor teoretice), selectarea critică, riguroasă a tuturor informațiilor primare, utilizarea de termeni specializați (aparținînd lexicului științei sociale sau umane în cauză), evitarea ficțiunii (operarea unei distincții precise între autentic și inautentic, între real și imaginar) (Gardin, p. 413-414).

Tocmai fiindcă toate criteriile menționate sînt interpretabile și anevoie, dacă nu imposibil de testat, relevanța lor este adesea contestată. Scepticismul multor savanți e întărit și de alte argumente. De pildă, de faptul că fenomenele de care se ocupă diversele științe umane se înscriu în temporalități multiple și se desfășoară în contexte care nu pot fi definite exhaustiv, de unde imposibilitatea unui control empiric peremptoriu. Chiar și numai traducerea evenimentelor în limbaj narativ, așadar construcția povestirii, transformarea ei în scenariu, introduce noi factori de variabilitate, ținînd de retorica expunerii, de tacticile și eschivele argumentării.

Și totuși, în fața amenințărilor relativiste, descurajante prin natură, pentru că frînează activitatea de cercelare (așadar, încercările de a generaliza, a face ipoteze și a găsi noi reguli de joc – singurul mod de a duce, în cele din urmă, la creșterea cunoașterii), există strategii defensive utile. Cea dintîi constă în folosirea controlată a povestirii, acolo unde, ca în istoriografie, domeniul însuși se pretează organizării secvențiale a materiei, iar utilizarea unei bibliografii critice și a unor elemente intuitive (grafice, hărți, statistici, iconografii) sporește inteligibilitatea și forța de convingere a expunerii. Pe de altă parte, cum spune undeva Gardin, validarea empirică poate fi înlocuită cu o „valorizare instituțională”, respectiv cu avizul comunității experților. Desigur, nu începe îndoială că oricît de majoritar și de limpede ar fi acest aviz, „consensul” rămîne totdeauna inferior „testării”. Însă aici ne ciocnim de una dintre limitele insurmontabile ale demersului interpretativ în

științele umane și sociale : nefiind cu puțință obținerea de probe decisive, deoarece operează într-un domeniu al calitativului, singura soluție e de a îngrădi pe cât posibil subiectivitatea agenților prin precauții metodice, de a-i limita pe judecători prin norme ori baremuri clare (deși și acestea sînt interpretabile !) și a solicita „juriului” de experți bună-credință și imparțialitate. Nu este ideal, dar e maximum posibil în lumea noastră imperfectă.

Comentariul

Între comentariu și exegeză există o serie de deosebiri, însă uzul curent le estompează încît uneori pare că termenii devin interșanjabili. În primul rînd, trebuie observat că un comentariu nu e neapărat raportat la un text oarecare, el poate fi enunțat tot atît de bine apropo de un eveniment, de un fapt, de comportamentul cuiva. Pe de altă parte, spre deosebire de exegeză, noțiune mai riguroasă, vizînd punerea în evidență a sensului voit de autor, ca și analizarea sistematică a cuprinsului și caracteristicilor textului, comentariul constituie un mod de formulare a opiniei, o expresie liberă și personală a unui punct de vedere mai degrabă decît o cercetare. În principiu cel puțin, el nu suferă de complexul ritualic al folosirii metodelor ori apelului la referințe autorizate. Acest mod de lucru diferă considerabil de practica Antichității, unde comentariul (așa cum constatăm în școala neoplatonică) avea un caracter complex și bine reglementat : începea cu o introducere, urmată de rezumatul subiectului, apoi de prezentarea personajelor și se încheia cu o discuție asupra scopului lucrării analizate (Platon, a, p. 626).

Dacă exegeza „dezvăluie”, comentariul modern „înscrie” semnificația găsită în noi contexte, dacă cea dintîi încearcă să (re)construiască nucleul de sens pe baza unei investigații endogene, cel de-al doilea caută „asemănări de familie” prin trimiteri exogene, individualizînd prin comparație și luare de atitudine. Dacă exegeza se răsucește spre autor, comentariul afirmă clar responsabilitatea interpretului. De aceea, nici nu se limitează să „arate”, ci emite și judecăți de valoare. Scopul său principal nu e de a clarifica opera, ci de a stimula conversația în jurul ei (aducînd, după caz, argumente pro sau contra). În termenii lui Betti, comentariul e o interpretare „speculativă” (*Deutung*), în vreme ce exegeza tinde să fie o interpretare „obiectivă” (*Auslegung*).

Este evident că distincția pe care o introduc aici dispare adesea în practică din cauza fenomenului bine-cunoscut al labilității genurilor. Comentariul se comportă, în mod special, ca o specie cu frontiere deschise. Uneori, el împrumută mult exegezei, alteori conjeturii. Nu întâmplător se servește adesea de eseu, pe care unii îl consideră un „mod de expresie privilegiat al științelor umane, situat între «model» și «povestire»” (Jean-Claude Gardin), deci într-un spațiu ce nu mai este al confruntării „celor două culturi”, ca în faimosul articol al lui C.P. Snow, ci de confluență și de interpenetrare. Sociologul german W. Lepenies subliniază și el caracterul mediator al eseului, dar între științele sociale și literatură. Respinse de științele exacte și disprețuite de literele frivole, științele sociale n-au cum să-și facă respectate medierea și neutralitatea, suportînd legea învingătorului. „Cum ele au însă a se teme îndeosebi de științele dure și orgolioase, năzuințele secrete le poartă spre litere, mai umane, mai generoase și care nu și-au pierdut orice amintire a vechii lor alianțe cu științele morale.” (Lepenies, *apud* Gardin, p. 447; Snow, 1993; Finkenthal, p. 95-107)

Și la noi, mai ales după 1990, eseul s-a dezvoltat foarte puternic, uneori însă din motive nonvocaționale, de pildă spre a înlocui studiul academic, exigent cu rigoarea argumentării și bibliografia, printr-o formă de expresie mai liberă. Între „opera de autor” și „discursul interpretativ”, „el este, în același timp, mai mult și mai puțin decît interpretare, mai mult și mai puțin decît text literar” – scrie cu îndreptățire Alina Pamfil, în buna ei monografie asupra subiectului (Pamfil, p. 201). Cel mai frecvent, comentariul eseistic se afirmă în critica literară. Și cum, în zilele noastre, critica a devenit un soi de iarmaroc, în care se ciocnesc orientări dintre cele mai diferite, de la vechiul impresionism, mereu robust, în pofida numeroaselor tentative de a-l scoate din joc, pînă la cele mai noi variante ale postmodernismului (termen comod spre a face față eterogenității provocatoare a prezentului), comentariul poate îmbrăca și el forme din cele mai diverse. Cred totuși că, în opinia comună, el rămîne atașat mai degrabă unui concept de enunțare personală decît unuia de lectură ghidată de o anumită grilă interpretativă.

Voi încheia printr-un citat din Michel Foucault, care, în fapt, își depășește obiectul; dincolo de explicitarea conceptului de „comentariu”, el ilustrează principiile substituției și parafrazei, ambele caracteristice interpretării ca mecanism cognitiv: „A comenta înseamnă a admite

prin definiție un exces al semnificatului asupra semnificantului, un rest necesarmente nonformulat al gândirii, pe care limbajul l-a lăsat în umbră, un reziduu care-i este însăși esența, dată în vileag; însă a comenta presupune de asemenea că acest nonspus doarme în cuvinte și că, exploatând supraabundența proprie semnificantului, e cu puțință ca, interogându-l, să facem să apară un conținut care nu era semnatificat în mod explicit. Deschizind posibilitatea comentariului, acest dublu exces ne pune în fața unei sarcini infinite pe care nimic n-o poate limita: există totdeauna un semnatificat care rămâne și căruia trebuie să-i dăm în continuare cuvîntul; cît despre semnatificant, el ni se oferă mereu într-o bogăție care ne interoghează, în pofida noastră, asupra a ceea ce «vrea să spună el». Semnatificant și semnatificat capătă astfel o autonomie substanțială care asigură în mod separat fiecăruia în parte tezaurul unei semnificații virtuale; la limită, unul ar putea exista fără celălalt și să înceapă a vorbi despre sine însuși; comentariul se instalează în acest spațiu presupus" (Foucault, b, p. 153).

Conjectura

Prin conjectură (de la lat. *conjectura*) înțeleg evaluarea opțiunilor (probabilităților, ipotezelor) luate în considerare la un moment dat, spre a o alege pe cea mai potrivită situației și scopului urmărit. E vorba, firește într-o versiune rudimentară, de o formă de bază a hermeneuticii spontane, pe care o practică, fără să-i fi învățat vreodată principiile, toată lumea. Oricine se află într-o dispută sau într-o situație dilematică ori în necesitatea de a lua o decizie care-l angajează ori la răspîntia unor opțiuni, exigențe, responsabilități etc. se vede constrîns să facă o alegere, să se fixeze asupra unei alternative. El trebuie să se gîndească la o ieșire plauzibilă din încurcătură, la o soluție care să-i orienteze acțiunea. Desigur, în cazurile curente ar fi pompos și superficial să pretindem că „problema” e adusă în fața tribunalului imaginar al rațiunii, unde argumentele de o parte sau alta ar fi cîntărite cu scrupul și discernămint. Știm bine că oamenii reacționează de obicei visceral, tirîți de sentimente și resentimente, de amintiri și habitudini. Cu toate astea, o anumită conștientizare a situației are loc, iar obligația de a găsi un răspuns convenabil aplică impulsurilor un coeficient oarecare de corecție rațională.

Lucrurile par să se schimbe considerabil în măsura în care ne deplasăm din empirie în lumea științei ori a filozofiei. Dar deși e desigur o mare deosebire între judecata omului de pe stradă, produsă în precipitare, sub presiunea unor interese de moment, spre a depăși o alternativă trivială a cotidianului, și tentativa documentată a istoricului de a tranșa între diversele versiuni asupra revoluției franceze sau ale răsturnării dictaturii comuniste la noi, experiența arată că, foarte adesea, istoricul cu atestate academice și gânditorul de „meserie” nu sînt mai puțin sensibili la condiționări afective ori ideologice decît profanul.

Să admitem că decizia, în cazul confruntării cotidiene cu o dilemă, e luată fără un examen complet și temeinic, că e mai mult instinctuală decît rațională. Cine ne garantează însă că, în cazul unei cercetări profesionale, are loc realmente un examen complet și temeinic? Oare selecția orientată a istoricului nu-l împinge să acorde mai multă valoare unor documente decît altora, iar filozofia sa nu-l raliază mai degrabă acelei teorii care-i confortează ideile? Nu voi dezbate aici rolul rațiunii, de „justificare” a unei stări de spirit induse afectiv și pulsional ori de instanță de „arbitraj”, capabilă să dea cîștig de cauză argumentelor, și nu retoricii. Mă limitez să constat analogia de comportament între practicanții celor două hermeneutici, cea spontană și cea profesională.

De o atenție deosebită se bucură conceptul de conjectură în opera lui Karl Popper. Teoria sa a cunoașterii, rezumată în teza că „putem învăța din propriile greșeli”, se bazează pe „anticipări neîntemeiate (și care nu pot fi întemeiate în principiu)... presupuneri... încercări de rezolvare a problemelor... conjecturi”. „Aceste conjecturi sînt supuse controlului critic, și anume prin tentative de infirmare care includ teste critice severe. Ele pot supraviețui acestor teste, dar nu pot fi niciodată întemeiate definitiv: nu pot fi recunoscute nici cu certitudine adevărate și nici măcar «probabile» (în sensul calculului probabilităților). Critica conjecturilor este de o importanță hotărîtoare: prin punerea în lumină a greșelilor noastre, această critică ne permite să înțelegem dificultățile pe care le avem cînd încercăm să rezolvăm o problemă.” Altundeva, Popper spune: „Noi nu cunoaștem, noi facem doar presupuneri. Dacă mă întrebați: «De unde știi?», răspunsul meu ar fi: «Nu știu. Eu propun doar o conjectură. Dacă vă interesează aceeași problemă, voi fi cum nu se poate mai bucuros dacă veți face o contrapropunere, eu, la rîndul meu, voi încerca s-o critic»” (Popper, c, p. 201).

Dacă rareori conjectura funcționează ca un discurs autonom, ea e implicată, în schimb, în toate tipurile de interpretare unde apare nevoia de a alege între mai multe posibilități sau de a prezuma eventualitatea cea mai probabilă. Așa, de exemplu, traducătorul face conjecturi pentru alegerea echivalenței verbale care se adaptează cel mai bine contextului. La fel, regizorul își determină montarea spectacolului luând în calcul diverse ipoteze, în funcție de propria sa viziune asupra piesei, tradiția interpretativă existentă, calitățile actorilor, așteptările publicului etc.

O formă mixtă tipică, în care analiza se conjugă cu conjectura, o constituie *diagnosticul*, identificarea maladiei de către medic pe baza unui examen atent, profesional, al simptomelor manifeste. Cum acestea sînt uneori evazive ori n-au o funcție specifică, iar reactivitatea pacientului este nu o dată imprezvizibilă, rezultă că sarcina medicului poate fi adesea foarte dificilă. Nu mai puțin complicată e și misiunea meteorologului: ipoteza lui asupra stării vremii atîrnă de un mare număr de factori, aflați în interacțiuni atît de complexe, încît, cel puțin deocamdată, nici măcar asistența computerului nu permite un pronostic sigur, pe termen lung.

Descifrarea

Deși verbul „a descifra” este utilizat azi, adeseori, la modul figurat, în sensul de „a înțelege un text obscur, a-l clarifica” (ceea ce-l apropie de alte două tipuri ale interpretării, de exegeză și comentariu), prefer să-l iau aici în sensul său direct de „a desluși un text necitit sau într-o limbă necunoscută ori scris cu semne convenționale, a decipta un cod, un mesaj codificat”. Descifrarea se referă, prin urmare, la dezlegarea unui puzzle, a unei criptograme, a unei șarade ori a unei probleme formulate într-un „cod imperativ”, de felul problemelor de șah, de bridge, cuvinte încrucișate etc. (Conform clasificării preconizate în ITL, un „cod imperativ” presupune un repertoriu finit al semnelor și conexiuni univoce între semnificant și semnificat.) Tocmai „închiderea” ermetică a textelor și caracterul lipsit de orice echivoc al semnelor permit descifrării o performanță neobișnuită în universul interpretărilor: să obțină rezultate sigure, „fără rest”.

De menționat cele două tipuri de descifrare : cazurile mai ușoare, cînd sarcina e de a găsi mutări ingenioase, care să spargă blocajele produse prin utilizarea dibace a codului cunoscut (ca la jocul de șah), și cazurile mai dificile, cînd chestiunea e de a descoperi un nou cod folosit în cifrarea mesajelor (cum se întîmplă în războiul pe care îl duc serviciile secrete). Însă, în principiu, există posibilitatea rezolvării pozitive în toate împrejurările. În această situație, întrebarea care se pune e dacă procedăm corect clasificînd texte de felul celor menționate, care au proprietatea de a duce la rezultate certe, nu doar probabile, printre „interpretări”. Sînt însă cel puțin două motive care legitimează o asemenea alegere : faptul că descifrarea reclamă un efort de reflecție comparabil cu al oricărui alt „gen” interpretativ ; îndeosebi, că găsirea unei soluții optime (exacte) constituie o alternativă ideală necesară și luată în calcul de oricine se străduiește să rezolve un impas textual.

5. Substructuri și contexte ale raționalității interpretative

Interpretarea este o formă operațională a raționalității. Cum am arătat, ea constituie un efort conștient, în stare de veghe, de a duce mai departe înțelegerea, în primul rînd, în sensul de a o debloca, a o clarifica, a înlătura dificultățile care fac anumite enunțuri sau texte noninteligibile ; în al doilea rînd, în sensul de a avansa în direcția a ceea ce e implicit, nespus, bănuït, virtual. Astfel, interpretarea explicitează, dar și aprofundează sesizarea, prin reflexivitate și elan imaginativ, preluîndu-i însă motivațiile și scopul ; ca și sesizarea (înțelegere de primul grad), se înscrie în contingență, într-un *hic* și un *nunc* (nontransferabili ca sens și funcție), este parțială (integrată în orizontul limitat, prin forța lucrurilor, al unui subiect) și condiționată, într-o măsură mai mică sau mai mare (de factori de influențare și presiune de natură biologică și socio-culturală).

Gîndirea rațională operează într-un peisaj cognitiv de o extraordinară complexitate, implicînd pulsuni, senzații, reprezentări, afecte, sentimente, credințe, concepte, jocuri de limbaj, demersuri logice, comunicări interpersonale etc. Gerald M. Edelman o descrie ca pe o „competență care se construiește pornind de la experiența trăită, întrecînd nivelurile și canalele paralele ale vieții perceptive și conceptuale”, sub constrîngerea valorilor sociale și culturale ; ea se „alimentează prin procese metaforice și metonimice”, în condițiile unor continue interacțiuni sociale, afective și lingvistice (Edelman, p. 269).

Același savant sugerează complexitatea activităților intelectuale superioare citînd o distincție introdusă de Hannah Arendt între *Vernunft* (rațiunea pură) și *Verstand* (comprehensiunea legată de percepții și

afecte) (*idem*, p. 268). Potrivit eseistei germane, cele două instanțe s-ar afla într-un permanent dialog înlăuntrul spiritului nostru, de care de altfel e perfect posibil ca subiectul să nu fie conștient. Binaritatea ar explica de ce pot exista momente în care „gînditorul” se lasă absorbit atît de adînc în cugetările sale încît pare să se sustragă timpului și spațiului, să devină imun la ce se petrece în juru-i, insensibil la propria-i existență. Această ipostază e însă rară, de obicei efemeră și, oricum, înșelătoare prin ceea ce ascunde : un joc subtil și complex, inanalizabil în detaliul său, combinînd și interferînd capacități și niveluri cognitive diferite, ca ambitus și intensitate, de la individ la individ. Conceptul de *Vernunft*, în transparența lui luminoasă și în puritatea lui inalterabilă, corespunde cu proiectul lui Descartes. Dar, așa cum am văzut, celebrul *cogito ergo sum* presupunea un subiect liber și rațional, dezangajat, un ego conștient de sine, capabil să se obiectiveze în chip absolut, instalat (fictiv) într-un raport instrumental cu limbajul și propriul intelect. Izolîndu-se de lume, condiție a libertății interioare, detașîndu-se de orice influx corporal, distanțîndu-se de superstițiile și stereotipiile „simpului comun”, Descartes credea că poate accede la rangul unei instanțe pur spirituale, în stare să cucerească certitudinile cunoașterii.

Știm astăzi că se iluziona. O știa și Nietzsche acum mai bine de 120 de ani : „Nimeni nu mai e atît de inocent încît să instituie, asemenea lui Descartes, subiectul «eu» ca o condiție a lui «gîndesc»” (Nietzsche, c, p. 420). O știm cu atît mai bine acum. Din perspectiva mecanismelor neuro-cerebrale, raționalitatea interpretativă, oricît de stăpînă pe sine s-ar simți și oricît de detașată de contingențele profane ar părea, este totuși perturbată și influențată de numeroși factori cu care se află în relații de interacțiune, adiacență, subiacență și contextualizare. Alegerea unei ipoteze, direcția în care o apucă raționamentele noastre, uneori punctul de plecare, alteori finalitatea lor, în genere, orice opțiune, orice instituire de probabilități, șanse, ierarhii, echivalențe etc. atîrnă de o dialectică complexă, contradictorie, tensionată, de interacțiuni și metabolisme. Iau parte la ea structuri pulsionale și afective ; motivații și predispoziții de origine prerenflexivă, induse prin practici sociale ; presiuni, fluxuri și determinări culturale de ordin contextual (incluzînd jocuri de limbaj, tradiții, mituri și ideologii, viziuni despre lume și paradigme).

Chestiunea care se pune este dacă, în pofida acestor înrădăcinări biologice și culturale, raționalitatea poate reprezenta totuși o instanță

corectivă a înțelegerii și un mijloc de accedea la universalitate. În alți termeni, este ea în măsură să se emancipeze de sub obediența forțelor care au generat-o? Îi este cu puțință, măcar în anume momente privilegiate, să-și înfrângă parțialitatea și inscripția istorică, smulgându-se și, la nevoie, opunându-se propriilor condiționări? Chiar dacă gândirea nu e transcendentă, ci încarnată, chiar dacă depinde de corp și creier, chiar dacă semnificația se creează în conexiune cu nevoile și funcțiile corporalității, chiar dacă sîntem modelați în mare măsură de cultura vremii și a societății în care trăim, este oare imposibil ca, printr-o introspecție vigilentă și o autocritică severă, să ne extindem pretenția de validitate dincolo de local și tranzitoriu?

Răspunsul dat acestor întrebări – cum am arătat într-un capitol anterior – a variat în decursul timpului: a fost optimist în epoca Luminilor, cînd se credea că opiniile guvernează lumea, a devenit pesimist odată cu romanticii, care au promovat interesul pentru magic, mistic, irațional, pentru „întoarcerea refulatului”, cum spunea Paul Hazard. Cu riscul de a mă repeta, reamintesc că temele fragilității conștiinței, crizei valorilor și angoasei existențiale au atins apogeul în secolul XX, care a acumulat orori și a ruinat speranțe, a cunoscut două conflagrații mondiale, Holocaustul și Gulagul, ascensiunea totalitarismelor, distrugerii iremisibile ale mediului natural, o explozie a fundamentalismelor și intoleranței, persistența și chiar agravarea inegalităților dintre Nord și Sud etc. Nu este mai puțin adevărat că o judecată echitabilă ar trebui să țină cont și de ceea ce secolul XX a adus pozitiv: o dezvoltare prodigioasă a științelor și a tehnicii, decolonizarea urmată de formarea a zeci de state libere, înmulțirea regimurilor democratice, creșterea în cea mai mare parte a lumii a nivelului de trai și a confortului mediu, explozia comunicațională, sporirea șansei de viață etc. Însă aceste izbinzi ale spiritului omenesc nu ajung să șteargă dezamăgirea produsă de faptul că civilizația noastră, în pofida tuturor aspectelor ei strălucitoare, nu pare capabilă să-și arbitreze destinul. Atitudinea care precumpănește azi, cu deosebire printre intelectuali, e mai degrabă sceptică decît triumfalistă. Asta explică de ce procesul rațiunii e mereu instruit, iar tendințele antiumaniste, care-l deposează pe om de libertatea interioară a deciziei, de posibilitatea de a-și controla vorbirea și acțiunea, nu duc lipsă de protagoniști.

„Știu ce fac cînd îmi cumpăr o cămașă?”

Chiar și în cazurile în care nu sînt aduse în prim-plan tendințe gnostice sau iraționaliste, se semnalează actualmente multiple tentative de a pune la îndoială resursele raționalității ori de a reduce prerogativele conștiinței în autodeterminarea indivizilor și a colectivităților. Merită poate să mă opresc asupra unui exemplu instructiv: e vorba de un strălucit filozof american al științelor, Patrick Suppes, adversar al apriorismului, pozitivismului logic și determinismului clasic, care militază în favoarea unei concepții probabiliste a cunoașterii. Deși simpatizez cu multe dintre tezele cărții sale, *Metafizica probabilistă*, îmi pare că argumentele prin care încearcă să reducă locul central atribuit intențiilor în teoria acțiunii relevă o tendință în opinia mea eronată, însă caracteristică zilelor noastre.

Spre pildă, Suppes scrie: „În cea mai mare parte a timpului noi nu ne formăm în mod conștient și premeditat expresiile propoziționale pe care le rostim. Ele se rostogolesc în configurații și dimensiuni neregulate. La fel ca și cei ce ne ascultă, nu știm, de obicei, ceea ce tocmai vom spune pînă ce nu am auzit acel ceva spus. Tot așa se întîmplă cu acțiunile și deciziile. Sîntem dirijați de trecutul nostru și de hormonii noștri într-un mod pe care nu avem nicio speranță să-l înțelegem conștient... Intențiile conștiente pot să constituie constrîngeri asupra a ceea ce facem, dar e greșit să credem că acest cazan clocotitor al impulsurilor noastre inconștiente ar putea fi temperat prin introspecție rațională. La nivelurile cele mai adînci, noi facem ceea ce facem ca expresie a unor impulsuri care sînt în parte aleatorii și pe care nu le putem înțelege niciodată deplin într-o manieră conștientă... Ele (= intențiile conștiente) au un rol care e departe de a fi neglijabil, dar nu posedă acea capacitate absolută ce li se atribuie adesea de a determina felul în care indivizii se comportă în fapt” (Suppes, p. 332-333).

În aliniatul de mai sus trebuie deosebite două lucruri: în primul rînd, problema identificării interacțiunilor complexe ce au loc la nivelul structurilor neuro-encefalice, care explică intenția în cheie anatomo-fiziologică: în al doilea rînd, conștiința declanșării unei acțiuni sau a unui act de vorbire, dotat cu sens. Privind cel dintîi aspect, Suppes are desigur dreptate considerînd că n-avem speranță să înțelegem în fiecare

unz în parte ce se petrece la nivelul specific al mecanismelor cerebrale. Însă, conform principiului „cutiei negre”, lucrul acesta nici nu este necesar, în măsura în care ne preocupă doar rezultatul, emergența proceselor ce au loc „înăuntru”, intenția ca atare. În legătură cu cel de-al doilea aspect al argumentării lui Suppes, trebuie observat că cercetătorul nu se servește de distincțiile extrem de utile introduse de John Searle în cartea sa despre intenționalitate, apărută în 1984, un an înaintea lucrării lui Suppes.

Or, Searle operează, pe de o parte, o discriminare între „stări intenționale” (credințe, dorințe) și „intenții” propriu-zise (constind în realizarea, respectiv condiția de satisfacere sau reușită a unei stări intenționale), iar, pe de altă parte, între acțiuni „spontane” (unde intenția se exprimă în chiar decursul săvârșirii acțiunii) și acțiuni „deliberate” (unde există o intenție prealabilă) (Searle, a, p. 108-109). În felul acesta obținem o grilă, care permite clasificarea situațiilor diferite cu care ne confruntăm în practică.

Să luăm chiar unul dintre exemplele date de Suppes. „Eu pot spune : „Mă duc în oraș să cumpăr o cămașă”. În acest caz, părerea mea este – afirmă cercetătorul american – că intențiile și acțiunile corelate lor nu pot fi încorsetate într-un tipar determinist și că ele reprezintă valori medii brute ale traiectoriilor posibile ale unui eșantion stocastic”. Ceea ce înseamnă că, „atunci când îmi anunț intenția de a mă duce în oraș pentru a-mi cumpăra o cămașă, eu nu precizez cum am de gând să fac acest lucru. În termeni probabilisti există un număr infinit de traiectorii posibile diferite pe care le pot urma, și nici afirmația mea, nici scrutările conștiente ale intenției mele nu oferă prea multe chei pentru a ști pe care o voi urma efectiv atunci când voi merge de acasă la magazin. Intențiile și acțiunile plutesc pe o mare de evenimente aleatoare” (Suppes, p. 332).

E evident că plecând să-mi cumpăr o cămașă nu „precizez” cum voi proceda. Nu este nici necesar și nici posibil. Pentru „ceilalți”, las în incertitudine o grămadă de lucruri : la ce magazin vreau să merg ? câți bani îmi permit să pun la bătaie ? ce fel de cămașă caut (culoare, formă, cu mâneci lungi sau scurte) ? etc. Dar asta nu înseamnă că „eu” nu știu unde doresc să mă duc, ce mijloc de transport voi utiliza, ce sumă sînt dispus să cheltuiesc și așa mai departe. Faptul că nu descriu toate acțiunile subordonate scopului de a-mi cumpăra o cămașă ține de o

determinare inerentă limbajului, pe care am numit-o în ITL „schematism” (în alt sens decât cel kantian). Am arătat acolo că ea comportă două proprietăți. Mai întâi, că în nicio comunicare nu putem individualiza singularitatea obiectelor, persoanelor, evenimentelor, deoarece uzăm de concepte (tînăr, femeie, automobil, tristețe etc.), care, prin natura lor, reprezintă „plurale” și „tipuri”. Apoi, împrejurarea că vorbirea, în genere, și interlocuția, în mod special, economisesc tranzițiile, scurtcircuitează ceea ce e accesoriu, banal, previzibil; în orice comunicare, potențialul semantic e totdeauna actualizat selectiv, prin eliminarea elementelor de la sine înțelese, aparținînd cunoașterii comun împărtășite, și scoaterea în prim-plan doar a lucrurilor neobișnuite, nefamiliare, care prezintă relevanță în contextul respectiv, neconstituind implicații previzibile, evidente pentru interlocutori (P. Cornea, b, p. 172-176).

Reiese de-aici că afirmația lui Suppes că în cazul cumpărării cămășii „intențiile și acțiunile corelate lor nu pot fi încorsetate într-un tipar determinist și că ele reprezintă valori medii brute ale traiectoriilor posibile” este valabilă doar pentru cei care *nu* mă cunosc, cu care *n-am* raporturi, care *n-au* repere și deci nu pot să umple de semnificație propoziția mea lacunară. În schimb, întrucît mă privește, afirmația lui Suppes e falsă, deoarece „eu știu” pertinentamente ce vreau să fac și-mi articulez mijloacele scopului. Mai mult, părerea lui Suppes e în mare parte neadevărată și pentru intimitii mei (soție, părinți, copii), care-mi cunosc predilecțiile, gusturile, limitele materiale (și deci pot emite supoziții măcar parțial întemeiate asupra a ceea ce am de gînd să fac).

Contrariu a ceea ce susține Suppes, exemplul cu cumpărarea cămășii denotă că „intenția prealabilă” (în terminologia lui Searle), care pleacă de la o „stare intențională” pusă în act prin îndeplinirea „condițiilor de satisfacere”, funcționează pe deplin conștient (în posida ignorării totale a rolului hormonilor și altor ingrediente neuro-cerebrali în cazul respectiv). Intenția respectivă se încadrează unui tipar, nu „determinist” – e adevărat –, dar „determinat”, și anume în mod „finalist”, adică prin alegerea mijloacelor în funcție de scop. Asta explică de ce pe parcursul îndeplinirii acțiunii principale pot fi înlocuite o serie de opțiuni cu altele (în loc să iau metroul, merg pe jos; în loc să cumpăr din magazinul vizat inițial intru în altul, încă neprospectat, dar ademenitor prin aranjamentul vitrinei etc.). Cîtă vreme țelul rămîne neschimbat,

absorbirea de „impulsuri aleatorii” – cum ar spune Suppes – nu împieteză cituși de puțin asupra intenției de bază.

Inexactă îmi pare a fi și ideea că „în cea mai mare parte a timpului noi nu ne formăm în mod conștient și premeditat expresiile propoziționale pe care le rostim”. E adevărat că în conversația cotidiană, de rutină, primează aspectul spontaneității. Însă de îndată ce se pune problema de a face o promisiune sau de a da un ordin, de a enunța un punct de vedere, de a rosti un discurs, de a interveni într-un talk-show sau într-o dezbatere, de a ține o lecție etc. prezența reflexivității e indispensabilă. Spre a nu deraia sau a nu ne bîlbîi e nevoie să ne fixăm câteva puncte care ar urma să fie dezvoltate, să ne stabilim anumite repere, un sens al ansamblului, un contur de bază. Unii contează mai mult pe inspirație, alții pe elaborare preliminară, dar nici cei dintîi, cu atât mai puțin cei din urmă, nu sînt scutiți de a-și premedita pînă la un punct prestația. Improvizația se săvîrșește, de obicei, pe o schemă dată. Iar în unele cazuri, la un examen de aproape, se dovedește a fi, în bună parte, un agregat de reziduuri mnezice.

Acțiunile nonintenționale, cele cărora le-am atribuit însușirea spontaneității, de felul trîncănelii cu un prieten, al întoarcerii paginii cînd citim o carte, al scoaterii pălăriei spre a saluta o cunoștință, al spălarului pe dinți în fiecare dimineață etc., nu presupun premeditare. Ele sînt însă, cu toate astea, niște „intenții în acțiune”, întrucît, ca și în cazul „intențiilor prealabile”, au un conținut propozițional care funcționează ca o „cauză” a diverselor comportamente menționate. La fel, ca și „intențiile prealabile”, dispun de ceea ce Searle numește „direcții de ajustare”, urmînd traseul dinspre stările mentale către obiecte și stări de lucruri din lume.

Exemplul de mai sus n-a voit decît să evoce, introductiv și într-o aproximare elementară, problema complexă și anevoioasă a statutului raționalității interpretative, mai exact, a măsurii în care exercițiul ei intențional este prejudiciat de factori perturbatori sau frenatorii. Respingerea tezelor lui Suppes nu trebuie să inducă în eroare. De fapt, argumentele cercetătorului american nu sînt – cum spunea undeva Rorty – de tip „knock-out”. Suppes este el însuși un raționalist, iar îndoielile exprimate asupra controlului actelor mentale nu ating fundamentele. Raționalitatea interpretativă are de înfruntat provocări cu mult mai agresive, pentru care e infinit mai greu de găsit un sistem defensiv eficace.

În următoarele capitole îmi propun să abordez metodic substructurile (*Background*-ul, inconștientul) și contextele raționalității interpretative (credițele și reprezentările sociale), spre a încerca să recuperez din păienjenișul interferențelor, al acțiunilor și contraacțiunilor ce au loc neconținut, impedimentele, limitele, adaptările forțate, compromisurile raționalității, într-un cuvânt, precaritatea, dar, deopotrivă, și impulsul ei spre coerență și autonomie relativă. Voi străbate însă acest itinerar într-un parcurs de creastă, fără a intra în detalii, rezumându-mă la ce mă interesează în această carte.

Background-ul este denumirea dată de Searle cunoașterii pre-reflexive, un tip de competență dobândită de individ datorită practicilor sociale în care e angajat: faptul că trăiește într-o comunitate, că-și câștigă pâinea în activități productive, că e un participant activ al jocurilor de limbaj, că e supus unor presiuni și modelizări constante din partea instanțelor culturale instituționalizate. *Background*-ul se află dincolo de granițele conștiinței: componentele sale sînt încorporate organismului sub formă de habitudini, rutine, gesturi intrate în reflex, forme gramaticalizate de exprimare.

Dacă *Background*-ul interiorizează printr-un îndelung proces selectiv o serie de trăsături care-l socializează pe individ și-l ajută să se adapteze constrîngerilor exteriorității, inconștientul ne oferă o perspectivă asupra agresiunilor la care e supusă conștiința și funcțiile ei raționale din partea unui inamic situat în chiar interiorul ființei. Freud nu este, propriu vorbind, descoperitorul acestui domeniu de umbră și mister, ci cel care l-a cartografiat și explorat în amănunțime. În viziunea lui, care stă la baza psihanalizei, inconștientul constituie o sursă permanentă de turbulență, obsesii, nevroze, un dublu tenebros și instinctual al omului, creat totuși – ni se spune – după chipul și asemănarea lui Dumnezeu.

În fine, un al treilea demers va avea în vedere raporturile individului cu ambientul cultural, încercînd să pună în lumină atît puternicele procese de modelare și condiționare, cît și reacțiile de împotrivire stîrnite. Date fiind numărul și complexitatea factorilor care intervin în acest proces (educație, mass-media, ideologii, paradigme etc.), îmi voi concentra atenția asupra „credițelor”, „ideologiei” și a „reprezentărilor sociale” – așa cum acestea din urmă au fost definite de școala lui S. Moscovici – întrucît îmi pare că ele constituie o modalitate de

integrare a ceea ce numim „simțul comun” și un intermediar între instanțele structurante contextuale și psihologiile individuale.

Cele trei capitole menționate vor fi însă precedate de o altă secțiune, dedicată structurilor anticipative ale raționalității și ale interpretării, axată pe hermeneutica filozofică a lui Heidegger și Gadamer. E aici probabil nevoie de o justificare a „schimbării de macaz”: în adevăr, este oare legitim ca unor texte care se reclamă de la științele umane (antropologie, psihanaliză, psihologie și sociologie) să le adaug altul, situat, nonambiguu, în zona speculației? Mă fac vinovat de o „cîrpeală” eclectică? Plătesc un tribut gratulatoriu autorității unor mari nume?

Nici una, nici alta. Apelul la Heidegger și la Gadamer mi se pare îndreptățit. Cei doi filozofi, Heidegger în mod preponderent, situează problematica interpretării în universalitate, dincolo de segmentarea introdusă prin specializarea diverselor științe umane. De altă parte, o discută la un nivel de conceptualizare inaccesibil oricărei investigații parțiale, de natură istorică ori sistematică. Pentru Heidegger, comprehensiunea este un atribut al ființei, ceea ce face cu puțință o „deschidere” a Dasein-ului, anterioară rupturii dintre subiect și obiect. Această situație originară permite descoperirea circularității cunoașterii ca „șansă”, ca fenomen productiv, eliminînd temerea de a aduce gîndirea într-un impas (cercul vicios). Tot ea face inteligibilă istoricitatea ființării care implică, fiecare în parte, precomprehensiuni specifice. În pofida tuturor criticilor care pot fi aduse exuberanței denominative a limbajului heideggerian ori caracterului abscons al multor formulări, reflecțiile filozofului asupra statutului și resurselor interpretării rămîn originale și profund stimulative. Pe acest plan, nu este întîmplător că unele dintre remarcile din *Sein und Zeit* pot fi traduse în limbajul științelor umane, căci ele vorbesc, evident, *mutatis mutandis*, despre lucruri asemănătoare.

Structurile anticipative ale raționalității interpretative

Disponibilitatea orientată

Definit în vocabularul științelor umane, și nu al speculației filozofice, conceptul de „structuri anticipative” (sau de „precomprehensiune”) denumește starea de „disponibilitate orientată” în care spiritul nostru

întîmpină contactele cu exterioritatea. Sintagma se poate analiza schematic în felul următor : „disponibilitatea” ar integra cunoașterea prereflexivă (*Background*-ul) și cunoașterea teaurizată (cultura), incluzînd „jocurile de limbaj”, tradiția, ecourile în conștiință ale ideologiilor, solidarităților de grup, determinărilor contextuale ; „orientarea” s-ar referi la pulsuni, afecte și manifestări originate în inconștient, dar și la experiențele conștientizate, care influențează opțiunile subiectului. În felul acesta, abordarea unui obiect sau text, a unei persoane sau întîmplări, a unui fenomen sau eveniment nu se săvîrșește niciodată în mod inocent ; întotdeauna abordăm exterioritățile, în orice caz cele care nu aparțin naturii, ci lumii omului, deci culturii și civilizației, cu un *parti-pris*, mai fățiș ori mai ascuns, mai agresiv ori mai reticent, cu rațiuni care uneori covîrșesc Rațiunea, altele se așază docil sub pavăza ei.

Parti-pris-ul se afirmă chiar de la nivelul percepției întrucît, cum arată Putnam, e implauzibil să considerăm că aceasta s-ar descompune în două momente, unul de interacțiune între stimul și organele de simț și un al doilea, de tratament cognitiv propriu-zis ; puterile noastre conceptuale sînt implicate, în fapt, *da capo al fine* ; inferențele, deci și activitatea intențională, încep de la datele simțurilor (Putnam, p. 292). Natural, *parti-pris*-ul se specifică în funcție de situații și de natura obiectelor. În evaluarea persoanelor, de exemplu, sîntem dirijați de lecția experienței (spre circumspecție sau deschidere, cordialitate sau reținere etc.), ori de efectul intuitiv al primului contact (simpatie ori antipatie), ori de sugestiile primite de la terți creditabili. În activități intelectuale, în abordarea unei opere literare, contează mult ceea ce Gadamer numește *Wirkungsgeschichte* (istoria efectelor), rețeaua de opinii și impresii pe care textul respectiv le poartă cu sine, vizibil ori confuz, ca repere valorice și intertextuale, ori ca rumoare surdă.

Structurile anticipative reflectă individualitatea noastră ca ființe naturale, unicate în ordinea speciei, dar și ca ființe sociale, aduse prin educație, conviețuire și condiționare să ne interiorizăm principalele coduri, norme și reguli care guvernează existența cotidiană. A descrie structurile anticipative, în complexitatea și interacțiunea componentelor lor, este o sarcină anevoie de dus la capăt. Habermas scrie pe drept cuvînt : „Orice rezolvare de probleme și orice interpretare depind de o rețea de presupoziii greu de cuprins cu privirea, iar această rețea, datorită caracterului ei holist și particularist, nu poate fi recuperată de

o analiză ce vizează universalul" (Habermas, d, p. 16). Înainte de a examina sistematic cum operează principalele instanțe care converg în a ne în-forma modul de înțelegere a exteriorității, un ocol prin Heidegger va fi benefic: perspectiva sa ontologică, marcată de o conștiință acută a primordialității „faptului-de-a-fi-in-lume”, luminează conceptual orizonturile și limitele prealabilului.

O fenomenologie a înțelegerii ca „mod de a fi”

Se știe că în primele două capitole din *Sein und Zeit*, singurele publicate, Heidegger ia ca bază a reflecției sale datul incontestabil al existenței individuale: faptul de a fi în lume (Dasein). În loc să instituie subiectul în poziția de legislator al cunoașterii (ca Descartes prin rațiune, Kant prin categoriile apriorice, Hegel prin dialectică) ori să caute, ca Husserl, un universal ireductibil sub obiectivitatea empirică, Heidegger îl înrădăcinează pe om în istorie, finitudine, provizorat și contingență. El vrea să regăsească Ființa, uitată de metafizica occidentală, explorând astfel realitatea cea mai semnificativă, și cea mai originară, pentru că se confundă cu existența, dar și cel mai greu de evocat în limbaj explicit (întrucât rezistă la tentativele de a o capta conceptual).

În paginile de față ne interesează în mod special problemele înțelegerii și ale interpretării. Potrivit lui Heidegger, înțelegerea este o determinare fundamentală a Dasein-ului, care premerge separării subiectului de obiect. Ca atare, cum observă Walter Biemel, „cunoașterea nici nu creează, ea mai întâi, un «comerț» al subiectului cu o lume și nici nu ia naștere dintr-o acțiune a lumii asupra unui subiect” (Biemel, p. 50). Ea ar exista dintotdeauna, odată cu omul, căruia îi servește drept „medium”, întrucât îi dezvăluie facticitatea existenței. Lucrul acesta nu e, la urma urmei, decît o consecință a faptului că sîntem „aruncați” în lume, că, departe de a ne experimenta ca agenți raționali autonomi, funcționăm ca un segment al lumii naturale, căreia îi aparținem și de care depindem în ceea ce gîndim și în ceea ce făpuim. „Înțelegerea – comentează Richard Palmer – nu-și impune categoriile lumii, dimpotrivă, lumea se impune înțelegerii, iar aceasta i se conformează.” (Palmer, p. 228-229)

Să examinăm însă mai de aproape tezele lui Heidegger, urmînd expunerea cam didactică, dar explicită și exemplificatoare a lui Walter

Biemel, fidelă nu doar în spirit, ci și în literă textului din *Sein und Zeit*. Analitica heideggeriană distinge trei aspecte ale înțelegerii, privită ca „o proiectare a ființei către propriile-i posibilități”: situarea afectivă, înțelegerea (propriu-zisă) și vorbirea.

„În situarea afectivă Dasein-ul este întotdeauna adus în fața lui însuși, el s-a găsit din capul locului pe sine, dar nu printr-o aflare-de-sine de ordin perceptiv, ci printr-o găsim-de-sine tonal-afectivă.” (Heidegger, a, p. 186) Cu alte cuvinte, situarea afectivă constituie un prealabil al sesizării, o „dispoziție” spre deschidere, spre descifrarea exteriorității și autorevelarea sinelui. Ea nu trebuie înțeleasă ca o modulare sufletească, ținând de latura irațională a eului, deoarece este tot atât de originară ca lumea și existența.

Cel de-al doilea aspect are structura existențială a unui proiect: Dasein-ul își deschide spațiul de joc al existării sale, cât și spațiul de joc al ființării ce-i este accesibilă în interiorul lumii. El nu-și stabilește „acum” relații cu realitatea, pentru că acestea – cum știm – sînt presupuse dintotdeauna. În raport cu lumea înconjurătoare, a cotidianității, a ustensilelor și a oamenilor cu care sîntem familiarizați fiindcă ne găsim continuu „în preajma lor”, în care totul e din capul locului identificat, înțelegerea devine o deținere prealabilă (*Vorhabe*), o privire prealabilă (*Vorsicht*) și o concepere prealabilă (*Vorgriff*). În felul acesta cunoașterea nu are nimic dintr-o triumfală întoarcere a subiectului „încărcat de pradă” în „cabinetul conștiinței”. Ea e, dimpotrivă, o formă de „a-fi-cu”, de a „se” găsi mereu în situația de deschidere față de ceilalți. (Impersonalul „se” exprimă aici „caracterul mediu a ceea ce se cuvine”, modalitatea obișnuită de a trăi prin procură, fără autonomie, într-o „nivelare” a posibilităților. Însă Dasein-ul poate să se desprindă din anonimatul trăirii lui „se”, să-și aleagă o existență autentică, pe temeiul celor mai înalte posibilități proprii) (Heidegger, a, p. 173-177, 204-207; Biemel, p. 59-60).

Cel de-al treilea aspect al înțelegerii, tot atât de originar ca și primele două, îl constituie „rostirea” sau „discursul”, ca „articulare a inteligibilității” (Heidegger, a, p. 219-230). În forma ei primitivă, ante-predicativă, cotidiană, rostirea conține acte de vorbire elementare, suspine, risete, ticuri, subînțelesuri etc. Enunțurile, ca „derivate ale explicitării”, ca forme abstracte de articulare a inteligibilității, apar mai târziu. De fapt, limbajul „vorbește” prin individ, iar înțelegerea „survine”, ea

nefiind, cum am arătat, un act de cucerire a obiectului. De-aici provine și ideea, asupra căreia voi reveni ulterior, că interpretarea nu e o modalitate a agresării textului, spre a-l face să se dezvăluie, ci ceva care ni se întâmplă, „dacă” ne deschidem, supunându-ne misterioasei lui ființe inanalizabile. Remarcabil este că relația vitală cu alteritatea nu e la Heidegger, ca la raționaliști ori la pragmatici, de acaparare sau de uzaj utilitar. Problema care se pune nu e nici de a explora lumea exterioară, cu atât mai puțin de a o exploata, ci de „a asculta”, de a încerca să auzim „vocea ființei”, lucru accesibil în gradul cel mai înalt doar gânditorilor și poezilor, deoarece aceștia au privilegiul de a restaura principiul apartenenței la existențialitatea originară, „de a fi vorbiți, mai curînd decît de a vorbi” (Steiner, b, p. 50).

Dasein-ul face pregnant rolul primordial al istoricității. Chestiunea nu mai e, ca la Husserl, cum se constituie în conștiință lumea obiectivă, ci cum își înțelege omul, în finitudinea sa, propria-i viață, într-un proces continuu de autointerpretare, derulat în timp, în care trecutul dobîndește sens în funcție de prezent, în vreme ce sensul prezentului și proiectele viitorului sînt condiționate de felul în care a fost înțeles trecutul. Sîntem deopotrivă produse ale istoriei și producători de istorie.

Ca ființe „aruncate” în lume, înțelegem și ne înțelegem printr-o matrice istorică. Brian R. Wachterhauser îi schițează astfel conținutul categorial: „Limbile pe care le vorbim, practicile pe care inconștient ni le însușim, instituțiile în care trăim, dezbaterile teoretice moștenite etc., un amalgam de relații semnificative pe care nu le putem obiectiva niciodată în întregime, dar pe care le implicăm totdeauna în înțelegerea tematică a orice altceva” (*Hermeneutics and Modern Philosophy*, p. 21). Acest conglomerat reprezintă orizontul nostru spiritual, „precomprehensiunea” cu care venim în întîmpinarea oamenilor, lucrurilor, evenimentelor. Rolul precomprehensiunii nu e niciodată incidental sau opțional: „Noi sîntem, într-un sens al cuvîntului, propria noastră precomprehensiune, de care nu ne putem dispensa ca de o haină sau o pereche de pantofi care nu ne mai plac” (*ibidem*, p. 22).

Reiese din tot ce am spus că Dasein-ul pune în joc proiecții de sens, aprehensiuni și parțialități, întrucît traduce o situație strict circumscrisă, comandînd o tendință mai mare sau mai mică de „deschidere spre...”. Ceea ce implică în chip necesar și reversul, „închiderea la...”. Aceste preavizări ale înțelegerii ne pre-vin, ne pre-dispun, ne pre-orientază,

ne arată „încotro” și „cum”. Ele funcționează proiectiv fiindcă nu există nicio altă cale prin care totalitatea structurii existențiale să-și facă sensibilă ființa în procesul înțelegerii. Și asta chiar dacă intenția subiectului nu este decît să descifreze „ce e acolo” ori să afle „ce s-a întîmplat realmente”.

Habermas remarcă într-un studiu recent că, în analizele sale, Heidegger nu se servește de modelul husserlian de descriere sistematică a percepțiilor, ci de modelul hermeneutic al exegezei. Locul observatorului îl ia interpretul care semnifică; privirea sa nu se îndreaptă prioritar spre conținutul manifest al enunțului, ci către contextul efectuării lui (Habermas, i, p. 203). Or, contextul global îl constituie lumea, dar nu ca o structură de conexiuni, ci ca un orizont de semnificație dat în limbaj. Esențial e că înțelegerea se articulează lingvistic, că limbajul constituie arierplanul de referință, în funcție de care lucrurile se tematizează ca ființări determinate, „ca ceva”. Astfel – după expresia lui Vattimo – „a fi în lume e a fi dintotdeauna familiar cu un mediu de semnificativitate”. Și încă: „S-ar putea spune că a exista coincide cu posedarea unei competențe lingvistice, oricare ar fi ea” (Vattimo, a, p. 108). De-aici și faimoasa propoziție a lui Gadamer: „Ființa care poate fi înțeleasă e limbaj” (Gadamer, a, p. 500).

Potrivit lui Habermas, „ca”-ul predicativ (cutare lucru este voluminos, de culoare verde, de densitate mică etc.) este subordonat la Heidegger unui „ca” hermeneutic (recunoașterea lucrurilor însele sub diferite descripții, decupate și nominalizate de limbaj). Însă, în felul acesta, relevanța unui predicat ori adevărul unei propoziții predicative constituie fenomene derivate, care depind de o deschidere prealabilă către lume, de o „survenire a adevărului” prin mijlocirea limbii (Habermas, i, p. 205-206).

Apar aici două probleme. Mai întîi: nu e cumva abandonat sensul universal al adevărului, de vreme ce, prin istorizarea deschiderilor la lume, se implică faptul că ele orientează de fiecare dată spre altceva? De altă parte, fiindcă Heidegger acordă o prioritate absolută semanticii imaginilor lingvistice ale lumii, excluzînd, în același timp, posibilitatea unor interacțiuni cu procesele intramundane de învățare sau adaptare la real, se pune întrebarea: în ce chip putem verifica relevanța aserțiunilor? S-ar părea că instanța de control nu rezidă în compararea enunțurilor cu stările de lucruri din lume, ci, pur și simplu, în aptitudinea deschiderii

limbajului, ceea ce nu e nici convingător, nici posibil în multe cazuri (de exemplu, când e vorba de enunțuri privind științele naturii). Ne întâlnim în acest punct cu una din tezele controversate ale lui Heidegger, pe care filozoful a radicalizat-o într-un sens puternic iraționalist, mai ales în a doua fază a creației lui, după faimoasa răsturnare (*Kehre*) produsă ulterior apariției lui *Sein und Zeit*. Că oricare dintre noi e captiv în „casa limbii”, în sensul că nu-și poate depăși limbajul, că limbajul e nedezlipit de orice gând și orice expresie, e foarte adevărat. Dar nu e la fel de adevărat că sîntem deposezați de intenționalitate, că sîntem robii unui *dictum* fatal, că nu ne putem orienta gîndirea și expresia.

Cercul hermeneutic

Circularitatea cunoașterii a fost observată de mult : experiența comună arată că spre a afla ceva nou trebuie să știi ce cauți, să posed o intuiție prealabilă a obiectului, să-mi reprezint, cu mai multă sau mai puțină claritate, ce trebuie să găsesc. Preliminarea oricărei cercetări printr-o ipoteză e un dat fundamental al cunoașterii. El se manifestă pe două planuri : 1. Conceptele cu care operăm nu se pot defini decît prin trimitere de la unul la altul, într-o mișcare circulară, în care termenii de „început” și „sfîrșit” devin reversibili și recurenți. De-aici o anumită relativizare a semnificațiilor și inexistența – *stricto sensu* – a sinonimelor, ceea ce-l obligă pe orice locutor care vrea să-și clarifice vorbirea să recurgă la circumvoluții, amplificări, redundanțe și „traduceri” în alte cuvinte ale propriului discurs. 2. Ne fundăm, cum am arătat, întîmpinarea exteriorităților pe structuri anticipative de natură biologică și culturală, pe care le-am cuprins sub denumirea de „precomprehensiune”. Or, se pune întrebarea dacă, din această pricină, procesul cunoașterii nu este blocat sau grav distorsionat. Nu sîntem oare victimele unei circularități fatale, de vreme ce predispozițiile ne condiționează înțelegerea, iar înțelegerea ne confirmă predispozițiile ? Aceasta este faimoasa aporie a „cercului hermeneutic”. Ea se mai exprimă astfel : ca să înțelegi partea trebuie să cunoști întregul, însă nu poți cunoaște întregul fără a-i fi traversat părțile.

În pofida aparențelor, cercul hermeneutic nu conduce neapărat la impas, cu atît mai puțin la eșec. Așa-numita „aporie” este de fapt o dramatizare a ciocnirii inevitabile dintre înclinarea subiectului de a

manipula obiectul cu care se confruntă și „rezistența” obiectului de a se lăsa apropiat în vreun fel.

„Circularitatea – spune Gadamer – nu trebuie luată ca o metaforă metafizică, ci ca structura unui concept logic, cunoscut sub numele de *circulus vitiosus* și al cărui loc veritabil e teoria demonstrației științifice. Pentru Heidegger, conceptul cercului hermeneutic vrea să spună că în domeniul comprehensiunii nu putem în niciun caz pretinde să deducem un termen din altul, încît viciul demonstrației logice pe care-l manifestă circularitatea nu constituie un viciu de formă, ci descrie în mod adecvat structura comprehensiunii. Discursul cercului hermeneutic trimite în realitate la structura însăși a Dasein-ului, adică la depășirea (*Aufhebung*) sciziunii subiect/obiect care e la temelia analiticii transcendente a lui Heidegger.” (Gadamer, b, 2, p. 195) În adevăr, Heidegger distingea între comprehensiunea de tip hermeneutic, care are un caracter de „explicitare”, mișcându-se și hrănindu-se din ce a fost „deja” înțeles, și cunoașterea științifică, la care proba nu are cum să presupună ceea ce ea urma de-abia să demonstreze. Așadar, comprehensiunea și explicarea nu trebuie în niciun caz modelate pe un ideal de cunoaștere valabil în științele naturii.

Rezolvarea problemei limitărilor impuse de cercul hermeneutic a fost întrevăzută încă de Schleiermacher. Cu remarcabilă perspicacitate, el considera că circularitatea nu constituie o deficiență pe care trebuie s-o deplorăm, ci o determinare necesară și productivă a cunoașterii. În opinia lui, „cercul” propriu demersului interpretativ își găsește soluția printr-o infinită trimitere reciprocă între interpretarea gramaticală (care raportează textul la limba sa și, în genere, la conotațiile sale istorico-culturale) și interpretarea tehnică sau psihologică (preocupată de modul specific în care un autor utilizează limba și mijloacele pe care i le oferă cultura epocii). Interpretarea gramaticală explică textul situându-l în spațiul saussurian al limbii (*langue*), cea psihologică – în modelul integrat al personalității. „Aceste două tipuri de situare – scrie Vattimo – trimit pînă la urmă circular unul la celălalt, iar această circularitate nu ajunge la o concluzie, așadar la o «întemeiere» în sensul clasic al termenului.” (Vattimo, a, p. 104)

Lui Heidegger îi revine însă meritul de a fi subliniat că cercul hermeneutic are un sens ontologic pozitiv. În acest sens, el a pus însă o condiție limitativă, pe care o găsim precizată într-un pasaj celebru din

Sein und Zeit. Anume, explică Heidegger, ne putem servi „corect” de cerc doar dacă intrăm în el „pe drumul cel bun”, cu „obiectualitate” (*Sachlichkeit*). „Posibilitatea pozitivă de cunoaștere” poate fi atinsă doar atunci „cînd explicitarea a înțeles că sarcina ei primă, constantă și ultimă nu este niciodată de a permite ca deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă, conceperea-prealabilă să ne fie livrate prin intuiții de moment sau prin concepte populare, ci, elaborînd aceste structuri prealabile, ea e chemată să asigure tema științifică pornind de la lucrurile însele” („*in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst*” [Heidegger, a, p. 210]). Implicațiile formulării lui Heidegger nu sînt foarte clare. Întoarcerea „la lucrurile însele” constituie una dintre principalele directive ale fenomenologiei, în viziunea lui Husserl. Întrebarea care se pune este dacă, în contextul citat, ea trebuie înțeleasă în sensul unei recomandări adresate subiectului, nu numai de a-și învinge aprehensiunile, ci și de a proceda la reajustări, în funcție de exigențele concrete ale realității. Nu e foarte sigur, deoarece concepția filozofului despre adevăr, ca articulare interpretativă a unui eveniment, exclude necesitatea vreunui acord cu realitatea empirică (întrucît „acordul” e cumva presupus).

Pare însă neîndoielnic că subiectul trebuie să-și supravegheze „anticipările”, optînd doar pentru cele care-i asigură „tema științifică”, întrucît – se subînțelege – precomprehensiunea amestecă în torentul ei indistinct binele și răul, ceea ce e valabil și ceea ce e arbitrar. Dacă așa stau lucrurile, se pune însă întrebarea: pe ce teme își selectează subiectul predispozițiile cu semn pozitiv de cele cu semn negativ, de vreme ce Ființa nu funcționează discriminatoriu? S-ar părea că aici ar fi nevoie de o componentă epistemică, așa cum preconizează Ricœur (Ricœur, d, p. 87).

În orice caz, practica demonstrează că rezolvarea cercului hermeneutic are loc printr-un joc de „du-te-vino” între reprezentarea prealabilă, de obicei vagă și schematică, a obiectului și obiectul însuși, așa cum e ilustrat în realitatea concretă de spețele sale. Determinarea prealabilă, în termeni hermeneutici, precomprehensiunea, nu constituie o structură unitară și coerentă, operînd ca un invariant. Ca sinteză a unui mare număr de componente, dispune de flexibilitate, de posibilitatea de a se plia unor situații de cunoaștere extrem de variate. În raporturile cu exterioritatea, ea funcționează totdeauna dialectic. Spre exemplu, în cazul clasic al lecturii, confruntăm o ipoteză globală asupra sensului propozițiilor cu probabilitățile de semnificație ale cuvintelor, rectificînd

întregul prin părți și părțile prin întreg. Înțelegerea se produce în urma acestor corecturi de traiectorie, mai frecvente la începutul textelor, când nu sîntem încă familiarizați cu limbajul specific autorului, mai rare spre sfîrșitul lor, când citirea tinde să se automatizeze. Experiența arată că, în anumite limite (cele precizate de Heidegger și altele, pe care le vom vedea), precomprehensiunea nu ne împiedică nici să cunoaștem, nici să acționăm. Ea constituie, dimpotrivă, o șansă, o posibilitate secundă de a opera o selecție personală în masa informă, haotică, supraabundentă a informațiilor care ne asaltează. Departe de a ne impune reproducerea a ceea ce sîntem (dar n-o știm niciodată pînă la capăt), ea ne deschide impactului alterității. Că nu rămînem confiscați în propriile aprehensiuni o dovedește faptul că învățăm, autodepășindu-ne fără încetare, că tragem concluzii din eșecuri, că sîntem capabili să ne modificăm comportamentul. Ceea ce ne „impune” formația și biografia interacționează constant cu ceea ce ne „propune” în fiecare moment situația de viață.

Același proces e explicat și amplu descris de Adrian Marino în *Critica ideilor literare*. Ocupîndu-se de formarea conceptului de „idee literară”, piesă de bază a sistemului său, teoreticianul explică în ce fel se „dezvoltă și (se) stabilizează progresiv toate anticipările oscilante ale schemei anterioare”, produse de impresiile încă vagi și confuze ale primelor contacte cu materia beletristică. „Întreaga operație presupune un proces alternativ de inducție-deducție/deducție-inducție. De la particularitatea fragmentelor la generalitatea ideii și de la generalitatea ideii – înapoi, spre confirmarea fragmentelor, a părților componente ale ideii... Rezultatele acestei alternanțe, de «du-te-vino» intuitiv/reflexiv și inductiv/ deductiv, se traduc printr-o relație de interdependență schemă-model/ model-schemă... Ideea literară se «citește» schematic în model, modelul se citește și se regăsește integral în schema ideii pe care o ridică la dimensiunile și nivelul unei construcții complexe.” (Marino, a, p. 264-265)

Prejudecata și reabilitarea ei de către Gadamer

Termenului de precomprehensiune, Gadamer i-l asociază pe cel de „prejudecată”, deși semnificațiile conceptelor nu coincid. Prejudecata e o pre-judecată, adică o opinie enunțată înaintea cunoașterii obiectului, o pronunțare anterioară examenului unei situații sau al argumentelor ce susțin o cauză. De aceea, în opinia curentă, e conotată peiorativ: se

consideră că prin înclinarea a priori de o parte sau alta este afectat efortul de a stabili adevărul: judecătorul își pierde imparțialitatea, criticul e împins să supra- ori să subaprecieze opera supusă evaluării sale, în genere e defavorizată analiza obiectivă și imparțială.

Luminile – cum se știe – au dezaprobat prejudecata ca expresie a precipitării sau ca adoptare fără spirit critic a unor opinii de autoritate. Île condamnau, în mod special, obediența față de dogmele Bisericii, scuotându-le superstiții care frânează emanciparea spiritelor și drumul spre progres. Filozofii secolului al XVIII-lea cereau ca toate punctele de vedere, ideile, credințele, cutumele să fie supuse tribunalului rațiunii.

Ostii raționalismului Luminilor, Gadamer întreprinde o reabilitare a conceptului de prejudecată. Mai întâi, el arată că nu orice opinie preliminară e eronată, că există și prejudecăți legitime (a căror determinare, de altfel, cum vom vedea, constituie o problemă esențială a hermeneuticii). Apoi, că anticipările n-au un statut opțional, că ele reprezintă manifestări inerente, pur și simplu de neevitat. În acest sens putem reproșa Luminilor că nutreau o prejudecată împotriva prejudecăților. Dacă, spune Gadamer, acceptăm, în pofida idealismului subiectiv, că aparținem istoriei, că „focarul subiectivității este o oglindă deformantă”, că, „mult înainte de a accede la conștiința de sine prin reflexiune asupra trecutului, ne înțelegem spontan ca membri ai familiei, societății și statului în care trăim”, atunci reiese că „prejudecățile în mai mare măsură decât judecățile constituie realitatea istorică a existenței individuale” (Gadamer, a, p. 298). Sau, în cuvintele unui comentator contemporan: „Prejudecățile, în sensul literal al cuvântului, reprezintă direcționarea inițială a întregii noastre abilități de a experimenta. Prejudecățile sînt tendințele deschiderii noastre spre lume” (*Hermeneutics and Modern Philosophy*, p. 32).

Știm deja, dar n-o vom repeta niciodată îndeajuns, că orice opinie asupra unui lucru (persoană, eveniment, text) se înrădăcinează în precomprehensiune și prejudecăți, că nu există punct de observație neutru, de unde să poată fi sesizat sensul veritabil al unui obiect sau al unei persoane. Am văzut că, pînă și într-o percepție, informațiile sînt completate prin adăosuri interpretative: cînd văd fața unei construcții piramidale, implic în senzație cele două laturi care nu sînt accesibile privirii. În orice interpretare strecurăm fără voie, iar uneori deliberat, teme și preocupări deja elaborate în tradiția noastră istorică ori legate de interese și afecte de ultimă oră. Cînd citesc un clasic, rumoarea care-l însoțește ca

personaj simbolic, diversele sedimentări ale tradiției, ceea ce Gadamer numește *Wirkungsgeschichte* se insinuează în orizontul secret al impresiilor mele. Dar dacă felul de a vedea și de a gândi lumea e percutat de proiecții de sens, care decurg din ambiții, revendicări, preferințe, frustrații, gusturi etc., dacă prin condiția istorică de finitudine sîntem lipsiți de orice garanție transcendentă a adevărului și a certitudinii, mai este cazul să vorbim de „obiectivitate”? mai există vreo șansă de cunoaștere autentică?

Nu trebuie așteptat un răspuns global la aceste întrebări, deoarece conceptele de obiectivitate și veracitate funcționează diferit, în funcție de domeniu și de performanțele obținute în interiorul fiecărui domeniu (performanțe clasificabile între „foarte mult” și „foarte puțin”); nimic nu e mai fals decît principiul „totul sau nimic”; în lumea existenței comune nu există decît diferențe (de calitate și de grad). În orice caz, Gadamer exprimă în mod clar sagacitatea hermeneutului instruit de o bogată experiență, care refuză să acorde un credit egal tuturor prejudecăților, deși știe cît de greu e să le sorteze. „Chestiunea fundamentală a hermeneuticii – declară el – e să separe prejudecățile întemeiate, care ne permit să înțelegem, de cele false, care duc la neînțelegeri.” (Gadamer, a, p. 320) Întrucît oricine încearcă să înțeleagă este expus erorilor suscitade de neconcordanța „cu lucrurile însele”, pare rezonabil ca fiecare să-și „pună în mod expres preconcepțiile, vii în mintea sa, la încercare, interogîndu-se asupra legitimității, adică asupra originii și a validității lor” (*ibidem*, p. 288).

Problema nu e însă simplă. Uneori, atrage atenția Gadamer, greșim mizînd pe modul nostru de a folosi limba, fiindcă, de pildă, în abordarea unui text vechi ori străin, nu ne punem întrebarea, totuși firească, dacă semnificațiile cuvintelor mai sînt identice cu cele pe care le aveau în contextul original. Marea dificultate rezidă însă în faptul că demersul interpretului este monitorizat totdeauna, vrînd-nevrînd, de propria-i ipoteză de plecare, ceea ce dictează selectarea doar a elementelor textuale care o confirmă. În felul acesta, găsim ce am pus în sac. În loc să percepem diversitățile, ne complacem într-un familiar care ne satisface așteptările.

Spre a scăpa de autoconfirmare, o soluție constă în a atribui textului pe care-l performăm o valoare normativă, presupunînd că are ceva important să ne învețe. În adevăr, cum observă Georgia Warnke în

monografia ei despre Gadamer, „date fiind limitele logice ale cercului hermeneutic, nu ne putem degaja de efectul prejudecăților noastre inițiale decât dacă-i conferim textului puterea de a le pune în chestiune” (Warnke, p. 115). Această prezumție, care supralicitează programatic valoarea textului sau operei cu care ne confruntăm (atribuindu-i calitatea de a spune adevărul și de a poseda „o perfectă unitate de sens” [*idem*, p. 315]), e denumită „anticipare a perfecțiunii” (*Vorgriff der Vollkommenheit*). De notat că „anticiparea” preconizată de Gadamer nu se referă la intențiile probabile ale autorului, ci doar la conținutul operei sau al discursului. Ea exprimă în termeni oarecum absconși conștiința autocritică a subiectului, voința sa de a nu se lăsa robit de prima impresie (dictată de prejudecăți), de a obține o reprezentare cât mai fidelă a ceea ce constituie sensul efectiv, autentic, al unui text, al unei persoane sau al unui eveniment.

Conceptiei lui Gadamer asupra „anticipării perfecțiunii” i s-au adus obiecții – și pe drept cuvânt. Personal, sînt stingherit de discrepanța dintre caracterul declarativ al atribuirii de semnificație textului și așteptarea, după mine hazardată, ca receptarea să-și modifice parametrii pe baza sa. Pe de altă parte, a considera încă din start că orice text are prezumtiv calitatea de a conține un adevăr și că are ceva să ne învețe nu e oare exagerat? Și dacă am avea a face cu *Mein Kampf*? Luînd în serios faptul că ne-am putea schimba presupuziția de plecare la cerere, printr-un act de voință, ar apare riscul de a citi în operă cînd una, cînd alta, practic, ceea ce am vrea să aflăm. E.T. Hirsch remarcă în această privință: „Dacă este atît de dificil să ne abandonăm propriile modele de gen (= proiecția inițială de sens) e pentru că acestea par să convină de minune textului. În fond, fiindcă textul e constituit în mare parte de propria noastră ipoteză, cum să nu ne pară ea inevitabilă și sigură?” (Hirsch, p. 166). Betti a condamnat și el metoda propusă de Gadamer, reproșîndu-i că ar duce la un acord deplin al cititorului cu sensul premeditat, fără a garanta însă corectitudinea înțelegerii. S-ar deschide astfel calea arbitrarului, a „voalării, deformării și chiar, înconștient, a falsificării adevărului istoric” (Warnke, p. 129).

O soluție mai puțin costisitoare din punct de vedere teoretic, în orice caz mult mai utilizată pentru ieșirea din tiparul coercitiv al precomprehensiunii, o constituie dialogul. „Relativizînd privilegiul de care se bucura enunțul sau propoziția în logica tradițională” (Grondin, a, p. 257),

Gadamer i-a atribuit – cum am mai arătat – o importanță deosebită. „Ceea ce se exprimă în vorbire – scrie undeva filozoful – nu e simpla fixare a unui *vouloir-dire*, ci o tentativă în constantă transformare ori, și mai exact, o tentativă mereu repetată de a se angaja în «ceva» prin dialogul deschis cu altă persoană.” Anume, „departe de a valida prejudecățile noastre, vorbirea le pune în joc, cu alte cuvinte le supune propriei dubitații și replicii celuilalt” (Gadamer, b, 2, p. 200-201). Ca relație interlocutivă, dialogul se caracterizează prin: a) efortul de omologare a limbajelor folosite de parteneri (în sensul că fiecare încearcă să-și traducă opiniile celuilalt în propriile-i cuvinte); b) folosirea logicii întrebărilor și răspunsurilor, moment-cheie al experienței hermeneutice; c) negocierea temei în discuție pînă se conturează perspectiva acordului parțial, a acordului global sau a dezacordului. Important e că pe parcursul discuției – și în cazul unui deznodămînt fericit – cei doi participanți se îndreaptă spre integrarea punctelor de vedere formulate inițial, prin operații de contaminare, recuperare și sinteză critică. Rezultatul apare altfel decît a voit și a exprimat fiecare la începutul discuției. Se obține, așadar, o depășire a pozițiilor de plecare, ceea ce Gadamer denumeste, cu un termen împrumutat lui Hegel, *Aufhebung*.

Dacă, așadar, cum reiese din cele spuse pînă acum, Gadamer recomandă o anumită terapie a combaterii efectelor subiectiviste și arbitrare ale prejudecăților sau măcar de atenuare a influenței lor, probleme mai complicate încă apar în raporturile subiectului cu cea mai importantă structură anticipativă: tradiția.

Forța modelatoare a tradiției

Prin „tradiție” denumim moștenirea simbolică a unei comunități, de natură culturală și ideologică, transmisă din generație în generație, dotată cu autoritate și putere normativă, care încorporează valori, credințe, legende, obiceiuri, texte etc. Conceptul funcționează, în mare măsură, implicit, iar prin conștientizare nu e niciodată epuizat; tocmai lipsa de exhaustivitate a definiției explică probabil varietatea uzajelor.

Luminile au devalorizat tradiția, socotind că prejudiciază exercițiul neconstrîns al rațiunii și conduce la înlănțuirea gândirii libere. În schimb, Gadamer, în acord cu romanticii, adepți ai *mythos*-ului împotriva *logos*-ului, a reactualizat-o, făcînd din ea un vehicul și, în același timp, un garant

al comprehensiunii. Argumentarea lui parcurge două trepte. Mai întâi, subliniază forța lucrurilor acceptate, masivitatea impersonală și impunătoare a moștenirii simbolice: „Tot ce e consacrat de tradiție și cutumă – afirmă el – posedă o autoritate devenită anonimă, iar ființa noastră istorică finită este determinată de faptul că această autoritate a lucrurilor transmise – și nu numai ceea ce se justifică rațional – exercită totdeauna o influență puternică asupra felului de a acționa și de a ne comporta” (Gadamer, a, p. 301).

Într-un al doilea moment, își propune însă să ofere și o justificare rațională, întrucât chiar cea mai autentică și mai bine întemeiată tradiție nu se poate mărgini la o manifestare de tip inerțial. Luminile au greșit, înfră indoială, echivalând autoritatea cu arbitrarul. Nu totdeauna autoritatea se impune prin constrângere. Se poate întâmpla ca individul care o ilustrează (educator, specialist, comandant etc.) s-o merite prin anume calități intelectuale (cultură, perspicacitate, judecată promptă și echilibrată etc.) sau morale. În multe cazuri, autoritatea nu e conferită, ci câștigată, făcând obiectul unui consimțământ rațional. La fel, tradiția nu-și fondează puterea nici pe mimetism, nici pe reflexe condiționale asimilate rutinier, ci pe o recunoaștere a naturii ei de „prezervare”, act tot atât de rațional și tot pe-atât de liber cît contrariul său, doar că în mod curent trece neobservat. Însă – atrage atenția Gadamer – „cînd au loc violente răsturnări, de exemplu într-o perioadă revoluționară, se conservă, sub pretinsa schimbare a tuturor lucrurilor, o parte mult mai însemnată a trecutului decît se crede, prin aceea că-și regăsește autoritatea aliindu-se cu ceea ce e nou” (*ibidem*, p. 303). Este un fapt pe care mulți români l-au aflat cu stupoare după 1989.

În modul său caracteristic de a-și defini obiectul prin reluări și circumlocuții, adăugînd nuanțe și deplasînd accente într-un cîmp semantic cu frontiere elastice, Gadamer vorbește de tradiție în sensuri care nu sînt riguros aceleași. Uneori, pare a-i atribui termenului o largă extensie, dîndu-i accepția de sinteză a vechimii, de expresie globală a culturii unui popor. Alteori, îi restrînge aria la nivelul unei memorii selective. Nu e de mirare că, în felul acesta, favorizează lecturi opuse.

Pentru Terry Eagleton, marxist dizident, conceptul gadamerian de tradiție este unitar și totalizator: „Istoria nu e, pentru Gadamer, un loc al luptei, al discontinuității și excluderii, ci un lanț continuu, un rîu cîrînd veșnic, mai ales, s-ar putea spune, un club pentru oameni care

gîndesc la fel. Diferențele istorice sînt concesdate cu toleranță, dar numai pentru că sînt efectiv lichidate printr-o înțelegere care acoperă distanța temporală ce-l separă pe interpret de text" (Eagleton, p. 73). Și pentru John Caputo, tradiția are la Gadamer statutul unui bloc unificat. În raport cu privirea suspicioasă a lui Nietzsche ori cu genealogia foucaultiană, ea apare de o surprinzătoare inocență, nu-și pune problema rupturilor interne, nici pe cea a vulnerabilității la diferențe ori a capacității de a opri. Critici drastice a formulat și Habermas. În opinia sa, tradiția e un cîmp al conflictelor în care consensul aparent poate fi distorsionat sistematic, iar dialogul deghizează adesea jocurile puterii.

Gerald L. Bruns susține dimpotrivă, într-un articol recent, că Gadamer n-ar considera tradiția în mod spațial și ierarhic, ca pe o acumulare de obiceiuri, instituții, idei, ci ca pe un eveniment, o întîlnire dialectică, avînd proprietatea de a pune în discuție ce gîndim, chemînd mai degrabă la revizuirea interpretărilor decît la instituirea lor. Tradiția ar consta într-un soi de „conversație continuă”, nu într-un depozit muzeal. Mai degrabă decît să-i atribuim interpretării statutul unei alegorii – așa cum fac mulți (vizînd conversiunea nonfamiliarului în familiar) – ea ar trebui asemuită, în cazul lui Gadamer, cu o satiră. Bruns citează, ca probă, un paragraf din *Wahrheit und Methode*, care contrastează frapant cu afirmațiile lui Eagleton: „Orice întîlnire cu tradiția, care se petrece în sinul conștiinței istorice, implică experiența tensiunii între text (tradițional) și prezent. Sarcina hermeneuticii constă nu în estomparea acestei tensiuni prin tentativa asimilării naive a celor doi termeni, ci în scoaterea ei conștientă în evidență”. Cîlit atent, Gadamer ar demonstra astfel, după Bruns, o concepție antitotalizantă și ar legitima, în felul său, heteroglosia. Ca, de pildă: „Conștiința noastră istorică este umplută de o mulțime de voci în care răsună ecoul trecutului. Acesta nu e prezent decît în multitudinea unor asemenea voci: ele constituie esența tradiției la care avem și voim să luăm parte” (Gadamer, a, p. 305).

Citatul dat de Bruns nu e însă concludent: existența „mai multor voci” nu confirmă prezența „tensiunilor”. La Gadamer vocile se neutralizează în armonia corului, iar tensiunile sînt surmontate în „fuziunea orizonturilor”. Pentru cine are în vedere întregul operei și nu doar afirmații pasagere, pare de netăgăduit că filozoful înclină spre o concepție unitară și atotcuprinzătoare a tradiției. Autoritatea ei normativă se impune interpretului chiar dacă acesta ar voi s-o refuze. Mereu și

mereu ni se repetă că „nu încetăm de a fi în tradiție”, că ea reprezintă „factorul constitutiv al atitudinii istorice”, că înțelegerea însăși „trebuie gândită mai puțin ca o acțiune a subiectivității, cât ca o inserție în procesul transmiterii în care se mediatizează constant trecutul și prezentul” (*ibidem*, p. 312).

Descrierea pe care Gadamer o face conceptului de tradiție atinge încă dimensiuni lirice. Filozoful, de obicei măsurat în aprecieri, dar generos în subînțelesuri, pare dispus să exagereze. Uzînd de un termen faimos din cartea lui Thomas Kuhn asupra revoluțiilor științifice, voi spune că tradiția devine pentru Gadamer o „paradigmă”, care ne cuprinde pe toți sub umbrela ei, întrucît reduce la tăcere autonomia personală a fiecăruia: „Noi nu încetăm de a fi în tradiție și această inserție nu e deloc un comportament obiectivant care ne-ar face să considerăm tradiția ca pe ceva străin; e vorba mereu de ceva care ne aparține, model sau sperietoare, de o recunoaștere de sine, în care judecata noastră de istoric nu va mai vedea ulterior o cunoaștere, ci o acomodare cum nu se poate mai spontană” (*ibidem*, p. 303). Vrînd-nevrînd, ea ne interpelează și încarcă de semnificație orice demers investigativ. Are un rol evident în alegerea temei, în modul de a pune problema, în orientarea comprehensiunii. Deoarece constituie suportul prealabil comunicării (deține codurile, „cunoașterea comună”, punctele de vedere sistematizate), ea asigură posibilitatea înțelegerii între partenerii care dialoghează sau între interpret și problema cu care se confruntă (semnificația unui text, a unui eveniment etc.).

Limba și tradiție

Una din cele trei mari secvențe care alcătuiesc *Wahrheit und Methode* e consacrată de Gadamer rolului „conducător” jucat de limbaj în cotitura ontologică a hermeneuticii, inițiată de Heidegger, asumată și dusă mai departe de el însuși. Ideea de bază a acestui lung și relevant periplu, interceptat adesea de observații pătrunzătoare, este că limbajul nu e un simplu „instrument” de comunicare; nu e un soi de unealtă perfecționată de care ne-am servi, după bunul-plac, asemenea unui meșteșugar care-și utilizează ustensilele, pe baza unui protocol stabilit odată pentru totdeauna. Limbajul nu enunță lucruri pe care le-am înțeles deja prelingvistic, nu „îmbracă” în cuvinte diverse semnificații și experiențe. Aceste semnificații

și experiențe există fiindcă au nume și sînt numite fiindcă există limbajul. Asemenea lui Heidegger, care a dat limbii o semnificație existențială, făcînd din ea un „medium” al autodezvăluirii realității, Gadamer consideră limbajul „centrul în care eul și lumea fuzionează”, în care „ele se prezintă în mutuala lor solidaritate originară” (Gadamer, a, p. 500).

Gadamer respinge teza lui Cassirer precum că limba ar fi o „formă simbolică”, asemenea mitului, artei, religiei etc. Ca și comprehensiunea, ea nu se reduce la un *Faktum*, la un obiect, susceptibil de o minuțioasă explorare empirică, pentru motivul că înglobează tot, absolut tot ce ar putea deveni vreodată obiect. „Limbajul care trăiește în vorbire, cel care îmbrățișează orice comprehensiune, inclusiv pe cea a interpretului de texte, face în așa măsură parte din operația gîndirii sau, mai precis, a interpretării, încît dacă am voi să facem abstracție de ceea ce limbile ne transmit în materie de conținut și să concepem limba doar ca formă, ne-am alege cu mai nimic.” (*ibidem*, p. 427)

E contestată și ideea, totuși stăruitor afirmată de teoriile moderne ale comunicării, că limba ar fi un „simplu sistem de semne”. Cuvîntul este și „altceva decît un semn”. „Într-un sens dificil de sesizat” este „ceva care ține aproape de copie”, „într-un mod enigmatic, cuvîntul comportă o legătură cu lucrul «reprezentat» (*abgebildetes*), o apartenență la ființa a ceea ce este reprezentat” (*ibidem*, p. 440). Gadamer are desigur dreptate, deși argumentul adus, invocînd „cratylismul”, valabil doar în cazul onomatopeelor, e șubred. De fapt, la mijloc par a sta două lucruri. În primul rînd, e posibil ca obișnuința unei denumiri (că patru pedului ciine îi spunem „ciine”) să inducă în mintea noastră ideea că raportul dintre semnificant și semnificat ar fi „natural”, ca și cînd un alt cuvînt pentru animalul respectiv n-ar fi posibil. Fenomenul acesta l-a remarcat chiar Gadamer: „Oricine trăiește într-o limbă e copleșit de apropierea insurmontabilă a cuvintelor de care se servește de către lucrurile pe care le are în vedere. I se pare exclus ca alte cuvinte, aparținînd altor limbi, să poată numi aceleași lucruri într-un fel atît de adecvat” (*ibidem*, p. 424). În al doilea rînd, și de data asta atacînd problema în fond, trebuie amintit că sistemul de semne al limbajului natural este neregulat și ambiguu (multe cuvinte n-au semnificație precisă și constantă, înțelesul lor depinde, în oarecare măsură, de experiența fiecăruia, ceea ce explică neînțelegerile, regimul incert al sinonimelor etc.); de altă parte, prin corelațiile de ordin semantic și

sintactic, la nivelul propozițiilor și frazelor, cuvintele pot căpăta semnificații noi, imprevizibile, de natură contextuală.

Limba – crede Gadamer, și e una din tezele lui principale – își are ființa veritabilă în dialog, adică în punerea în execuție a înțelegerii (în sens de învoială, acord). Necesitatea dialogului e argumentată dublu. Întii, pentru că pe cont propriu nu putem ajunge decât la rezultate parțiale și părtinitoare, trebuie învinsă „subiectivitatea subiectului”. În al doilea rând, fiindcă „nu există limbaj conceptual care să circumscrie gândirea în mod definitiv” (*ibidem*, p. 196), de unde nevoia de a ne confrunța cu cei ce gândesc diferit.

Înțelegerea nu se află la capătul unei simple „faceri”, al unei activități de tipul transmiterii de semne în alfabetul Morse. Prin ea se exprimă o comunitate de viață (Wittgenstein spunea: „o formă de viață”). Limba este un *Lebenswelt*, „un proces de viață particular și unic... prin care lumea se dezvăluie înțelegerii fondate pe limbaj... Lumea e astfel solul comun pe care nimeni nu pune piciorul și pe care oricine îl recunoaște, solul care-i leagă pe toți cei ce-și adresează cuvântul unii celorlalți” (*ibidem*, p. 470). De-aici rezerva față de limbajele inventate de savanți, pentru a parveni la o „înțelegere artificială”, cu rol pur instrumental. Bazate pe convenții, ele nu sînt de fapt limbi, în înțelesul curat al cuvîntului. Căci, așa cum a arătat Aristotel, într-o veritabilă comunitate de limbaj nu începem prin a stabili convențional semnificațiile termenilor, deoarece ele există deja și dintotdeauna.

Într-un text ulterior operei sale capitale, Gadamer revine mai nuanțat asupra experienței lumii sedimentate în conceptul de *Lebenswelt*, recunoscînd că el „nu mai poate continua să furnizeze punctul de plecare al întrebărilor” și al cunoașterii, în contextul prodigioasei dezvoltări a științelor fizico-matematice. În acestea domnește idealul desemnării univoce a semnificațiilor, ceea ce face ca limba naturală, „chiar dacă-și conservă modul propriu de a vedea și de a vorbi”, să-și piardă vechea poziție de întietate (*idem*, b, 2, p. 203).

Luînd în considerare problema, pusă încă de Humboldt, a diverselor viziuni despre lume pe care le oferă limbile, Gadamer contestă că lucrul acesta ar duce la relativism. El îl citează pe Husserl, care arătase că „lucrul în sine nu e nimic altceva decât continuitatea cu care profilurile perspectiviste ale percepției lucrurilor ne fac să trecem de la una la alta” (*idem*, a, p. 472). Profilurile lingvistice, spre deosebire de cele ale

lucrurilor, au particularitatea de a se conține virtual unul pe celălalt, astfel că fiecare poate cuprinde un altul sau mai multe. Perspectivismul nu înseamnă deci exclusivism: a ne instala provizoriu în altă limbă nu echivalează cu a o abandona pe a noastră. „Călători, ne întoarcem acasă îmbogățiți de noi experiențe. Emigranți fără întoarcere nu ajungem niciodată să uităm totul.” (*ibidem*)

În modul de operare a limbii, tradiția îndeplinește un rol fundamental. Interpretul, ca subiect cunoscător, se află sub iradierea ei, în măsura în care ea îi mijlocește întâlnirea cu experiențe, convertite lingvistic, care-l afectează, ca și cum i s-ar adresa și i-ar fi personal destinate. Intră în joc astfel „conținutul tradiției”, particularizat în funcție de posibilitățile intelectuale și rezonanțele specifice receptorului. De fiecare dată, ceea ce este transmis – o capodoperă literară, memoria unui eveniment important etc. – capătă o existență nouă. Din această apropiere se degajează, ca într-un dialog, ceva care se situează dincolo de conștiința partenerilor. Cei care se află în tradiție, chiar și cei cărora le-a slăbit conștiința istorică și-și iau libertăți față de ea, nu pot să nu asculte ceea ce-i afectează. „Adevărul tradiției e ca o prezență imediat accesibilă simțurilor.” (*ibidem*, p. 488)

Comunicarea lingvistică între prezent și tradiție ar fi evenimentul care traversează orice comprehensiune. De fapt, potrivit lui Gadamer, structura hermeneutică se sprijină pe caracterul evenimential al limbii, ceea ce înseamnă, pe de o parte, că perfecționarea resurselor limbii depășește conștiința individuală, încât e justificat să spunem că limba „ne vorbește” mai degrabă decât că „noi o vorbim”; și, de altă parte, că nu limba, ca gramatică sau lexic, constituie veritabilul eveniment hermeneutic, deopotrivă apropiere și interpretare, ci „venirea la cuvânt” a ceea ce e transmis de tradiție. „Este prin urmare exact să afirmăm că acest eveniment nu rezultă din acțiunea noastră asupra lucrului, ci din acțiunea lucrului însuși.” (*ibidem*, p. 489) În invocarea „lucrului însuși”, sintagmă întâlnită deja și asupra căreia voi reveni mai jos, Gadamer vede o concretizare a principiului heideggerian al „apartenenței” (gândirea cunoașterii ca moment al ființei, și nu, originar, ca o conduită a subiectului). În cazul dat, e vorba de a accepta necondiționat ceea ce se manifestă ca „survenire” a tradiției. Înclinația conservatoare a filozofului se afirmă aici flagrant.

Clasicul și vitalitatea tradiției

Un exemplu al vitalității tradiției îl constituie, în viziunea lui Gadamer, relegitimarea științifică a conceptului de „clasic”, pe care istorismul îl marginalizase, reducându-l la o semnificație pur stilistică (ilustrată de trăsăturile caracteristice perioadei de înflorire a artei din Grecia antică). Rezolvarea antagonismului dintre „normativ” și „istoric”, întrevăzută de Herder și apoi de Hegel, îi oferă filozofului posibilitatea de a repune în discuție și cea de-a doua semnificație a termenului, cea de ideal de frumusețe și excelență, degajat de orice conotație istoricistă. Acest ideal e postulat a-și menține forța de captație și caracterul de „model” inspirator, dincolo de contextul originar. Potrivit lui Gadamer, „ceea ce e clasic e în afara fluctuațiilor timpului și variațiilor gustului... Când calificăm o operă drept clasică avem în vedere conștiința permanenței sale, semnificația ei nepieritoare, independentă de orice circumstanță temporală” (Gadamer, a, p. 309). Cuvântul „clasic” ne-ar indica durata, în principiu nelimitată, în care ea și-ar putea comunica imediat sensul.

Nevoind să lase impresia că ar intenționa să pledeze în favoarea abandonării istoricității, cum am fi desigur tentați să credem, Gadamer introduce o distincție importantă: atemporalitatea clasicului constituie, de fapt, o modalitate a ființei istorice înseși, presupunând o mediere permanentă între trecut și prezent. Felul de a înțelege o operă valoroasă a vechimii implică sentimentul apartenenței la lumea ei, fără ca aceasta să împiedice apartenența la lumea noastră. Tradiția este cea care leagă cele două capete ale firului. Ea își impune autoritatea tuturor interpreților, chiar celor care o contestă, întrucât funcționează ca un mod comun și nonreflexiv de reprezentare. Nu trebuie s-o gândim doar ca pe o condiție prealabilă, ci și ca pe o formă vie de interacțiune, întrucât fiecare o revine să contribuie la elaborarea viziunii intersubiective a colectivității, prin acte individuale de comprehensiune și prin participarea la ceea ce Gadamer numește „evenimentul transmiterii” (*ibidem*, p. 315).

Încercarea lui Gadamer de a explica paradoxul dublei semnificații a conceptului de „clasic”, care-l intrigase și pe Marx, prin coexistența, în cadrul tradiției, a „istoricului” și „normativului”, rămâne confuză. Este și substanțialistă, în măsura în care face din receptarea artei un proces de „recunoaștere”, iar din interpretare o „survenire” sub semnul tradiției.

Tradiția înțeasă ca „transmitere” suspendă inițiativa subiectului, atribuindu-i rolul pasiv de a „asculta” vocea operei prin care se exprimă norma originară. Experiența ne arată însă că nu toate textele clasice ne suscită în mod egal, că tradiția nu acționează de la sine, ci că presupune o conștiință receptoare, că fiecare lector îi pune operei propriile-i întrebări, independent de cele la care ea răspundea în condițiile elaborării. Jauss, elev al lui Gadamer, avea să scrie, pe drept cuvânt : „Sensul și forma operelor care constituie tradiția nu sînt mărimi invariante, nici fenomene revelind esența unei valori estetice independente de percepția sa în istorie : potențialul lor de semnificare nu se desemnează și nu se definește decît în mod progresiv, prin schimbările de orizont ale experienței estetice, și în mod dialectic, prin interacțiunea operei cu publicul” (Jauss, a, p. 106).

Așadar, cum se lămurește paradoxul supraviețuirii literaturii și artei clasice dincolo de epocile care le-au dat naștere ?

Pentru a-l explica, nu e deloc nevoie să evadăm din istoricitate. Pur și simplu, trebuie să pornim de la constatarea că temporalitatea „textelor eminente” – sintagma îi aparține lui Gadamer – se înscrie într-o durată care depășește măsura obișnuită a deceniilor și secolelor. Căci, după Braudel și alți reprezentanți ai Școlii Analelor, nu există simultaneitate în ritmul evoluției instituțiilor, practicilor sociale, creativității umane : în unele domenii au loc dezvoltări rapide, în altele ne întâmpină mișcări lente, imperceptibile aproape observatorului care nu ia distanță. Aplicînd această perspectivă a duratelor inegale, ne frapază, pe de o parte, evoluția accelerată a științelor și tehnicii, care au schimbat radical cadrul material al vieții și cunoașterea lumii, iar pe de altă parte, dezvoltarea lentă a literaturii și artelor, care face posibil ca lucrări create cu două sau trei milenii înainte să fie nu doar lizibile, ci și capabile încă să satisfacă exigențele spiritului nostru. Acum 500 de ani, cititorii lui Rabelais și Montaigne se luminau cu opaițe, se spălau cu apă din fîntină, stăteau în case insalubre și prost încălzite, își rupeau oasele călătorind cu diligențe ori birje, în vreme ce azi uzăm de instalații și mijloace incomparabile ca eficacitate, confort și bunăstare, dar – lucru extraordinar – continuăm a ne desfăta cu aceleași cărți !

Prin urmare, dacă scurgerea vremii supune totul eroziunii și transformă vertiginos întreaga noastră civilizație materială, există totuși un număr limitat de bunuri simbolice – și, printre ele, marile cărți – care au

capacitatea să traverseze intemperiiile istoriei și să se regenereze (pentru cât timp de-aici înainte?) cu fiecare nou contingent de cititori. Pentru a explica această incredibilă longevitate pot fi sugerate câteva rațiuni.

În primul rând, operele clasice ilustrează pregnant o serie de componente psihice, de teme definitorii pentru condiția umană, care nu s-au modificat sensibil de la Homer pînă în vremurile noastre – spaima de moarte și de zei, iubirea și ura, setea de putere și posesiune etc. Vitalitatea clasicului este legată de variabilitatea relativ slabă, aproape invizibilă pe termen scurt, a felului de a fi al omului (afecte, aptitudini, dorințe fundamentale). Cu toate acestea, nu trebuie să exagerăm; conceptul de clasic nu e o dogmă, aceeași etichetă poate acoperi selecții variate de trăsături tipice, de la moment la moment și de la individ la individ: clasicismul secolului al XVII-lea francez e diferit de clasicismul greco-roman, Racine e cu totul altceva decît Sofocle, Pope are puțin a face cu Virgiliu. În ubicuitatea atribuită concepului de clasic intră și o bună doză de iluzie.

În al doilea rând, temele esențiale, amintite mai sus, sînt tratate adesea în forme simbolice inteligibile (parabole, mituri), caracterizate prin echilibru, măsură, cizelare, ordine, armonie etc. Aceste trăsături au fost observate de cercetători, în anumite faze de plenitudine a vieții comunitare, la multe popoare (deci sîntem îndreptățiți să le considerăm a dispune și ele de o anumită generalitate antropologică). Afecțiunea pentru modelul clasic se întemeiază pe o revendicare de „normalitate” (politică, psihică, culturală) vie în epoci de criză, deși restrînsă de obicei la o elită intelectuală.

În al treilea rând, receptorul cultivat al zilelor noastre stăpînește o competență ecletică a stilurilor și modurilor de reprezentare, care-i permite să găsească motive de satisfacție, juisare estetică și inspirație în opere create în cele mai diverse zone ale lumii. Și de vreme ce el poate include în repertoriul preferințelor *Mahabharata*, *Ghilgameș*, romanele clasice chineze etc., reiese că factorul „tradiție”, atît de supravvalorizat de Gadamer, iese pur și simplu din scenă, afară dacă nu cumva postulăm o tradiție mai înglobantă decît cea națională, luată în considerare în mod obișnuit, o tradiție universal umană, mai presus de distribuirea în limbi și etnii. Or, tocmai acesta pare a fi cazul: recunoașterea unității ideale a genului uman în produsele „clasice” ale geniului artistic al diferitelor popoare („clasic” în sens de exemplar, ultraperformant).

Faptul că rostogolirea vremii macină idealul clasic și textele eminente, presupuse a-l ilustra, este incontestabil. De pildă, pe termen lung, se observă lesne mari fluctuații ale reputației autorilor de seamă. Dar și la intervale scurte, edițiile succesive ale unui bun dicționar enciclopedic relevă schimbări semnificative în caracterizarea și evaluarea scriitorilor și a operelor de prim-plan. Modificările în plus sau minus sint evidente mai ales pe treptele inferioare ale ierarhiei, dar se conturează și la nivelul de sus. Aici unii literați de prestigiu ies din circuitul viu al lecturii și interpretărilor, devenind, într-un prim moment, valori muzeale, pentru ca, ulterior, să-și piardă definitiv poziția de *leadership*. Astfel, Victor Hugo pare a fi fost detronat de contemporani în favoarea lui Baudelaire. Anatole France (premiu Nobel și notorietate imensă în timpul vieții) degingolează începînd de prin anii '30, ca și Emile Zola, Knut Hamsun ori August Strindberg etc. O evoluție se produce și la nivelul normativ; perspectiva mereu schimbătoare a criticii introduce continuu noi criterii, care modifică prioritățile, deplasează accentele, reface conexiunile, introduce nuanțe în ceea ce acceptăm în termeni generali a denumi „modelul clasic”. Între clasicismul lui Winckelmann și cel al lui T.S. Eliot e o mare distanță. De fapt, fiecare epocă și fiecare națiune, așa cum își rescriu în permanență istoria, își reinventează și clasicii.

Un ultim punct. Dacă textele eminente ori, cum li se spune azi, textele canonice continuă să dețină poziții privilegiate în memoria culturii, ar însemna să ne iluzionăm considerînd că accesul spre ele este imediat, așa cum pretinde Gadamer. Dimpotrivă, receptarea lor implică o inițiere școlară, întovărășită și urmată de o practică extrașcolară constantă a lecturii, a vizitării muzeelor, a audierii de concerte etc. Dar cîți dintre contemporanii noștri și-o pot permite într-o epocă dominată de cultura de masă, internet, competiția axată pe țeluri pragmatice?

În concluzie, ceea ce dăinuie azi din conceptul de „clasic” nu este idealul estetic, de mult perimat ca „model” creator, ci „calificativul”, folosit ca denotație stilistică („clasic” în raport cu „romantic”, „expresionist” etc.), ca „indice de performanță” (spre a identifica o operă exemplară, aparținînd patrimoniului, studiată în clase, care poate fi, prin natura ei, barocă, romantică, realistă), ca „etichetă culturală” (limbi clasice, educație clasică etc.) și, probabil, la nivel individual, ca „nostalgie” a unei normalități pierdute.

„Fuziunea orizonturilor”

Un concept extrem de incitant propus de Gadamer, bucurându-se de o mare popularitate, nu atît în lumea savantă, cît în cea pseudosavantă, unde contează mai puțin valoarea de adevăr și infinit mai mult expresivitatea formulei, este cel de „fuziune a orizonturilor”. Prin tăietura lapidară și sugestia metaforică, sintagma a oferit și oferă multora putința de a generaliza rapid, numind fenomenele de întîlnire și joncțiune pe care le presupune comprehensiunea, cu o expresie ce pare a le explica, deși nu face decît să le eticheteze.

În opera sa capitală, filozoful se folosește totuși de expresia citată mai degrabă restrictiv. Ocupîndu-se de modul propriu istoricilor de a înțelege tradiția, prin re poziționare imaginară în condițiile efective ale epocii studiate și încercarea de a reconstitui lucrurile din această perspectivă, Gadamer remarcă faptul că, procedînd astfel, se renunță la ambiția de a găsi în tradiție un adevăr încă viu. De altă parte, el avertizează împotriva uneia dintre cele mai obișnuite erori ale interpreților: aceea de a asimila în mod grăbit trecutul cu propriile lor așteptări. În realitate, întrucît nu există nici orizonturi istorice care ar trebui „cucerite”, nici un orizont al prezentului stabil și autonom (el fiind în perpetuă mișcare, datorită obligației de a ne pune mereu prejudecățile în discuție), singura modalitate a comprehensiunii pare a fi cea a „fuziunii acestor orizonturi în aparență independente unul de celălalt” (Gadamer, a, p. 328).

Dar de ce – se întreabă Gadamer – vorbim de „fuziune”, și nu de un orizont „unic”? Pentru că, într-o primă fază, orice întîlnire cu tradiția, operată grație conștiinței istorice, manifestă „un raport de tensiune între text și prezent”. Iar exigența hermeneutică ne impune să nu ne dăm silința de a ascunde această tensiune „sub o asimilare naivă”, ci, dimpotrivă, s-o etalăm în mod deliberat. De aceea, apare ca strict necesară „proiectarea” orizontului istoric și distingerea lui de prezent. Dar tot atît de necesar e ca orizontul istoric să nu se imobilizeze în alienarea unei conștiințe trecute, ci să fie integrat orizontului propriu prezentului. Actul de comprehensiune implică astfel, în același timp, o proiectare a orizontului istoric și o „depășire” a sa (*Aufhebung*). Gadamer mai adaugă, ceea ce discipolii grăbiți nu iau adesea în calcul, că „fuziunea” trebuie să facă obiectul unei „realizări controlate” (*ibidem*).

Mulți cercetători se servesc azi de conceptul de „fuziune” spre a descrie raporturile dintre autor-cititor, interpret-obiect sau, încă mai general, relațiile de tip dialogic. Astfel, Georgia Warnke susține că științele umane diferă de științele naturii prin faptul că obiectele pe care le studiază nu sînt de sine stătătoare, ci „fuziuni ale orizonturilor”, adică obiecte deja interpretate. În esență, afirmația e corectă, însă recursul la noțiunea de „fuziune” are darul mai mult să încurce decît să clarifice lucrurile. Aceeași cercetătoare constată, în altă ordine de idei, că se înșală atît intenșionaliștii, de felul lui Hirsch, care pretind că într-o operă literară e posibilă degajarea intenției auctoriale, cît și partizanii teoriilor receptării, care se opun acestei teze, făcînd din sens un produs al experienței de lectură. Comprehensiunea textului – crede Warnke – nu trebuie atribuită nici autorului, nici cititorului: „Sensul unui text este un limbaj comun, care nu aparține nimănui în particular, ci constituie mai degrabă un același mod de a privi o temă dată” (Warnke, p. 70).

Conceptul de „fuziune a orizonturilor” stîrnește critici mai ales datorită caracterului său vag și general. Rămîne cu totul imprecis, de pildă, în ce măsură contribuie fiecare dintre părți la formarea semnificației globale. O altă chestiune: reprezentarea procesului de întrepătrundere ca o „fuziune”, deci nu ca un „amestec”, ci ca o „contopire”, nu sugerează oare o pondere excesivă a fenomenului de „identificare”, estimat de obicei ca un episod efemer al unei experiențe de lectură reușite? Există și tendința la unii cercetători de a folosi sintagma în sens simbolic, și nu metodologic, drept un mijloc de evocare, și nu ca instrument explicativ. Joel Weinsheimer a căutat recent să-i pună în lumină caracterul metaforic: „Cred că ce înțelege Gadamer prin fuziune este ceva în genul unei relații nonrepressive dintre un tenor și un vehicul, așa cum se întîmplă într-o metaforă” (Weinsheimer, p. XI). Reamintesc – am spus-o mai sus – că Gerald L. Bruns citea „fuziunea” în termenii satirei, ca o voce, care, contrar alegoriei, nu încearcă să deghizeze diferența și s-o identifice tradiției, ci, dimpotrivă, promovează ruptura, făcînd vizibile „lucrurile uitate, păgîne, interzise sau reprimare” (Bruns, p. 11). Nu încapе vorbă – o interpretare incitantă! Necazul e doar că baza ei de susținere pare deosebit de șubredă: un singur citat și acela smuls unui context care, în întregul său, spune altceva.

Despre tradiție și tradiții

Modul de a înțelege tradiția este la Gadamer urmarea logică a acceptării ontologiei heideggeriene, a tezei capitale că „a cunoaște înseamnă a fi”. Altfel spus, de vreme ce structura de anticipare a Dasein-ului e cea care legitimează cunoașterea istorică, trebuie să admitem existența unei relații de „apropriere”, în termeni heideggerieni de „apartenență”, între conștiință și lumea obiectuală (ustensile, persoane, evenimente etc.). Ea constă în aceea că oameni și lucruri au drept mod comun de a fi – istoricitatea. Însă, „dacă nu facem istorie decît pentru că sîntem noi înșine ființe istorice, asta vrea să spună că istoricitatea Dasein-ului uman, în întreaga sa mobilitate, cea a amintirii și a uitării, este condiția oricărei rememorări a ceea ce a fost”. Iar integrarea în tradiție devine relevantă, în mod original și esențial, atît pentru finitudinea Dasein-ului, cît și pentru proiectarea posibilităților viitoare ale ființei. „Totalitatea acestei structuri existențiale se regăsește în orice act de comprehensiune sau de interpretare – chiar dacă intenția celui care cunoaște nu este decît să citească «ce e scris» și să extragă din documente «ceea ce s-a petrecut realmente»” (Gadamer, a, p. 283).

Spre deosebire de Heidegger, care se menține în analitica transcendentă la nivelul abstract al conceptului și implicațiilor sale, Gadamer vrea să operaționalizeze cercetarea, concretizîndu-i temele și principiile. De-aici însă decurg o serie de neajunsuri și limite: empiria e prea complexă, multiplă, contradictorie, prea diferențiată în niveluri, tendințe, grade, prea busculată de tensiuni, interferențe, acțiuni și retroacții etc. pentru a se lăsa cuprinsă într-o sistematizare care uzează doar de mijloacele intuitive și argumentative ale comprehensiunii, refuzînd orice concurs al „metodelor”.

Spre pildă, un punct nevralgic al teoriei gadameriene despre tradiție îl constituie caracterul ei neoperațional. Prin „neoperațional” înțeleg că nu se oferă suficiente repere și limite care să fixeze jocul conceptului, ceea ce permite atît adversarului să conteste, cît și admiratorului să apere, ambii fiind la fel de convinși că au dreptatea de partea lor. Filozoful descrie tradiția amplu, chiar redundant, ca proces de „prezervare” și „transmitere”, stăruie asupra rolului important care-i revine,

dar lasă în umbră problemele structurii ei interne, ale contextului funcționării, ale logicii care-i guvernează dezvoltarea.

În felul acesta, de exemplu, constatăm că, pe lângă Tradiția (cu majusculă) de care vorbește Gadamer, există o mulțime de „tradiții”, prezente în cele mai diverse sectoare ale spațiului public. Toate națiunile își au tradiții proprii, iar în interiorul fiecăreia, în funcție de domeniile instituționalizate, dispunând de continuitate temporală, întemeiate pe un corpus de valori locale și, de obicei, pe o puternică bază ideologică, acționează tradiții specifice, adesea contrare, uneori antagoniste. Astfel : în politică (stînga se confruntă cu dreapta, liberalismul cu conservatismul, democrația cu totalitarismul etc.) ; în științele dure sau în cele umane, găsim, la fel, școli de gîndire, articulate în jurul unor concepții filozofice (evoluționism, pozitivism, istorism etc.) ; în critica literară se manifestă tradiții ale marilor curenți : baroc, romantism, modernism etc. ; în domeniul activității administrative și al serviciilor publice, instituții ca armata, școala, parlamentul etc. își cultivă cu scumpătate tradițiile lor.

Ar fi desigur absurd să-i reproșăm lui Gadamer că nu a nominalizat această întinsă, nesfîrșită ramificație de diviziuni și subdiviziuni, care sfîrșesc prin a pulveriza conceptul și a-l goli de semnificația lui esențială. Ideea însăși de tradiție, ca moștenire culturală simbolică, fără particularizare de domeniu, nu este obiect de controversă : în fapt, nimeni nu-i contestă legitimitatea. Cînd e vorba însă de aplicarea conceptului la cazuri concrete, devine necesară și se impune clarificarea de principiu a raportului dintre Tradiție și tradiții. Fiindcă, altminteri, unele teze fundamentale ale filozofului ar rămîne fără acoperire.

De exemplu, cînd ni se spune că Tradiția garantează posibilitatea comprehensiunii mutuale a doi interlocutori, sîntem îndreptățiți să întrebăm : ce se întîmplă dacă locutorii provin din țări diferite, fără legătură între ele, dacă unul e român, iar celălalt norvegian ? Explicația rezidă în postularea unei Supratradiții europene ? Dar dacă locutorii aparțin altor continente, unul fiind grec, iar celălalt japonez ? Invocăm în acest caz o Tradiție universală, comună tuturor pămîntenilor ? Sau presupunem că determinările foarte generale ale acestei tradiții, ca și ale celei europene, sînt implicate la nivelul subordonat al tradițiilor naționale ? Și, pe de altă parte, cum explicăm convingerile vehement opuse a doi membri ai aceleiași comunități, formați în același mediu cultural, în aceeași Tradiție, asupra cărora „istoria acțiunii” s-a exercitat

similar? Față de toate acestea, pare necesar să aducem o serie de completări și rectificări versiunii gadameriene a conceptului de tradiție și, în orice caz, să-i reducem din prerogative, regîndind relația dialogală în spiritul rezultatelor obținute de diversele științe umane (îndeosebi de pragmatică și teoria comunicării).

Existența ignorată a mai multor tradiții în sinul Tradiției pare să dea dreptate celor ce i-au atribuit lui Gadamer teoria „torentului unic”. Fără s-o afirme explicit, el se aliniază ideii romantice de „solidaritate organică”. Nicăieri nu conștientizează, cel puțin în *Wahrheit und Methode*, faptul că trăim într-o lume de conflicte, rupturi, controverse, pluralism. Vorbind în mod repetat de „istoria acțiunii”, de comprehensiune ca „inserție”, de interpretare ca „survenire”, admite un singur tip de condiționare a conștiinței subiecților, cel care pleacă din „prejudecăți” și se desfășoară sub umbrela tradiției. Opinia e evident reductivă, în contrazicere cu datele pe care ni le oferă mai ales psihologia, psihologia socială și sociologia. La urma urmei, ni se pretinde să ne înclinăm în fața Tradiției, pur și simplu fiindcă nu știm destul despre ea, ca să legitimăm critica pe care i-o facem.

„Revenirea la lucrurile însele”

În altă ordine de idei, supraevaluarea puterii și a constrîngerii exercitate de Tradiție se traduce prin restrîngerea inițiativei indivizilor. S-ar părea că înțelept nu e să vrei și să faci, ci să te supui: „Trebuie să ne deschidem tradiției, să nu încercăm a ne degaja prin reflecție de raportul nostru viu cu tradiția, fiindcă i-am distruge sensul veritabil” (Gadamer, a, p. 359). Apare aici, într-o formulare pregnantă, trăsătura conservatoare a gândirii lui Gadamer, influențată puternic de lecția heideggeriană a „ascultării”, a conduitei pasive față de legile misterioase ale Ființei. „Veritabilul eveniment hermeneutic – ne avertizează filozoful – constă în aducerea la vorbire a ceea ce este transmis de tradiție. *A fortiori* e exact să afirmăm că acest eveniment nu are în vedere acțiunea noastră asupra lucrului, ci acțiunea lucrului însuși.” (*ibidem*, p. 489). Și, ceva mai departe: „Găsim în experiența hermeneutică ceva ca o dialectică, o acțiune a obiectului însuși, o acțiune care, contrariu metodologiei științelor moderne, e un mod de a suporta, o comprehensiune care, la rîndul său, este eveniment” (*ibidem*, p. 490).

Acțiunea „obiectului însuși”, invocată în rîndurile de mai sus, trimite la recomandarea heideggeriană a adecvării la lucrurile însele, care, la rîndul ei, reproduce apelul similar al lui Husserl, profesorul lui Heidegger. Dar aserțiunea coincide și cu o formulare a lui Hegel, reamintită stăruitor de Gadamer, privitor la faptul că a gîndi un lucru înseamnă a-l desfășura potrivit logicii sale proprii. Las deoparte chestiunea anevoioasă și delicată (demonstrată ca atare de două milenii de controverse filozofice) că nu este deloc clar ce înseamnă „logica proprie a lucrului însuși”. Ceea ce mă interesează în contextul de față este că „supunerea la obiect” e interpretabilă în două feluri: în primul rînd, în sens conservator, cum o face chiar Gadamer, accentuînd „pasivitatea”, „ascultarea”, „inserția” în curentul tradiției; în al doilea rînd, în sens pragmatic, așa cum procedează știința, care-și propune să identifice proprietățile aparente și pe cele invizibile ale obiectelor și fenomenelor prin invenția de artefacte și simulacre, permițînd accelerarea cunoașterii și exploatarea tot mai cuprinzătoare a resurselor intrinsece. Pe ambele laturi apare efortul comun de a ține cont de ceea ce „este”, nu de ceea ce credem sau ne închipuim că „ar fi”, însă experiența hermeneutică operează intuitiv, în vreme ce știința se bazează pe proceduri testabile de verificare. Dar, chiar și în versiunea pasivistă a lui Gadamer, preocuparea de a nu interveni arbitrar, de a ne orienta în orice cercetare conform cu natura lucrurilor constituie măcar o „șansă” de a ne depăși determinările de natură prejudicială.

E de remarcă că prin recomandarea revenirii la „lucrurile însele” și prin exigența „prejudecăților legitime”, Heidegger și Gadamer admit în esență ideea „adevărului-correspondență”, altminteri exclusă de ontologia Dasein-ului, care face din „deschidere” condiția primordială a cunoașterii. Căci dacă sînt în stare, cu ajutorul dialogului sau al „anticipării perfecțiunii” textului pe care-l performez, să mă sustrag *parti-pris*-ului meu inițial, să-mi dau seama că sînt împins pe o cale greșită, dacă-mi pot învinge prejudecățile și sînt în stare să ratific un punct de vedere extrinsec, înseamnă că raționalitatea are puțința să se opună victorios tendințelor centripete. „Oricine caută să înțeleagă un text – spune Gadamer – trebuie să țină ceva la distanță (respectiv tot ce, pornind de la prejudecățile cititorului, se valorizează ca așteptări ale sensului) din clipa în care sensul textului însuși îl refuză.” (Gadamer, a, p. 490)

Spus mai limpede, filozoful preconizează ca în conflictul dintre așteptările cititorului, orientate de prejudecăți, și sensul textului să dăm dreptate celui din urmă împotriva celor dintii. Prin urmare, pe o cale ocolită, sînt restabilite drepturile unei reflexivități autonome. Concluzia ar fi că „se poate”, că sîntem în stare, pînă la un punct, să ne controlăm impulsurile, să optăm rațional, și nu instinctiv. Dar în felul acesta nu se contrazice oare Gadamer? În raport cu acceptarea necondiționată a Tradiției și a prejudecăților, pe care am văzut că o postula explicit, el justifică acum derogările, în numele unei înțelegeri corecte a ceea ce „este”. Pare evident că filozofului îi este caracteristic un balans între un heideggerianism consecvent („ascultarea”) și o acomodare suplă la cerințele practicii, între un atașament romantic față de un trecut idealizat ca unitate în jurul valorilor și nevoia presantă de a salva prerogativele spiritului critic. Ezitarea relevă, în același timp, o anumită limitare a ontologiei Dasein-ului întrucît, cum observa și Ricœur, se întrezărește că, pe o anumită treaptă a concretului istoric, ea nu se poate lipsi de o componentă epistemologică (Ricœur, d, p. 87).

Este, în orice caz, semnificativ că în propozițiile care încheie *Wahrheit und Methode*, deci într-unul din locurile strategice ale operei, utilizat, de regulă, spre a conchide sau a sublinia, filozoful se pronunță net în favoarea a ceea ce am numit „pasivism”. „Cînd înțelegem un text – spune el – sensul său ne captivează în același fel ca frumosul. Ni se impune și ne captivează dintr-odată, înainte să ne venim în fire, ca să ne exprimăm așa, și să-i putem controla pretenția la validitate. Ceea ce ni se dăruie în experiența frumosului și în comprehensiunea sensului tradiției are realmente ceva din adevărul jocului. Ca ființe care înțelegem sîntem antrenați într-o survenire a adevărului și sosim cumva prea tîrziu dacă vrem să știm ce ar trebui să credem.” (Gadamer, a, p. 516) Cu alte cuvinte, „seducția” are loc înainte de a fi în stare să evaluăm critic cerințele tradiției; spre a o pune la îndoială e prea tîrziu; ne rămîne deci să cădem de acord, să ne înscriem în cadrul ei.

De la teoria precomprehensiunii spre științele umane

Importanța teoriei precomprehensiunii (denominație sub care cuprind, alături de tezele heideggeriene, contribuția lui Gadamer privind prejudecata și tradiția) rezidă în argumentarea convingătoare a faptului că orice tip

de cunoaștere și comunicare se înrădăcinează într-un context istoric și depinde de structuri anticipative ireductibile. În felul acesta sînt înălțurate iluziile naive, încă rezistente în unele medii (datorită alianței pe care pozitivismul a încheiat-o cu bunul-simț), cum că obiectivitatea constituie o pîntă tangibilă, ori că ar exista un limbaj neutru, imparțial, al observației. Azi, în bună parte datorită celor doi fondatori ai hermeneuticii filozofice, dar și unor cercetători de alte obediențe, ca Popper, Wittgenstein, Kuhn, Rorty etc., știm bine că, datorită finitudinii sale de ființă istorică, omul este prin excelență subiectiv, iar limbajul natural, oricît de mult s-ar strădui cineva să-i evite impreciziile și ambiguitățile, rămîne colorat metaforic și poluat ideologic, totdeauna în serviciul unei viziuni despre lume sau al unor angajamente practice.

Nici științele naturii nu exceptează de la principiul partizanatului și al dependenței de context, însă eforturile lor constă în a limita subiectivismul prin respectarea unor reguli de joc, distanțarea de limbile naturale și adoptarea unui simbolism logico-matematic, care duce pînă la urmă la elaborarea unui limbaj formalizat. Acest limbaj, alcătuit din semne univoce, pe bază pur sintactică, debarasat și de „subiecți” și de contexte, și de trecut și de viitor, permite aplicarea unor reguli riguroase de construire a „obiectelor” cercetării. Acestea pot fi studiate realmente obiectiv și impersonal (Borutti, p. 24-32). Nu rămîne mai puțin adevărat că, în punctul de plecare, în alegerea temei și culegerea datelor, ca și în concluzie, în interpretarea rezultatelor obținute, reapar considerentele legate de atitudinea și de ideologia omului de știință.

Științele umane ale vremii noastre aderă și ele la o epistemologie constructivistă, însă în limite impuse de diferența de domeniu: ele se ocupă de semnificații și de subiecți relativ autonomi (dotați cu puțința de a opta), în vreme ce științele naturii se ocupă de fenomene naturale, obiecte neînsuflețite și de ființe lipsite de conștiință și limbaj. Dincolo de această deosebire, pe care n-o neagă nimeni, unii cercetători (Rorty, Kuhn, Feyerabend) consideră că între științele naturii și cele umane există o deplină continuitate de metodă și obiective (distincție de grad, nu de natură), în vreme ce alți cercetători (Ch. Taylor, Dreyfus) socotesc că e la mijloc o diferență majoră, revendicînd pentru științele naturii o abordare „realistă”, iar pentru ființele umane una „esențialistă” (*The Interpretive Turn*, p. 7-10).

Oricum ar sta lucrurile, atât în științele naturii, cât și în cele umane, mai accentuat desigur în cele din urmă decît în cele dintîi, teoria precomprehensiunii joacă un rol fundamental. Alături de tema subiectivității, pe care am evocat-o deja, ea pune în lumină faptul că orice experiență de comprehensiune implică circularitate (cercul hermeneutic), în sensul că totdeauna interpretez ceea ce, pînă la un punct, știu deja: cunoașterea este o dialectică între subiectul cunoașterii și obiectul său, între familiar și nonfamiliar, particular și universal etc. Mai reiese că accesul la lucruri ne este mediat și că orice evidență trebuie problematizată. Iar mediatorii (concepte, modele, scheme) nu constituie instrumente neutre, la dispoziția noastră, ci structuri lingvistice aparținînd unei tradiții istorice și culturale, unei intertextualități discursive și conceptuale (Borutti, p. 111). De-aici și ideea susținută de Taylor și Habermas că științele umane implică o „reflexivitate radicală”, care lipsește în științele naturii. Ele nu dau doar interpretări, ci interpretări de interpretări, sînt deci, conform lui Anthony Giddens, „dublu hermeneutice”: pe de o parte, se constituie în cadrul unui „joc de limbaj” și al unei tradiții; pe de altă parte, obiectele și fenomenele pe care le studiază sînt determinate de locul ocupat de acestea în complexul de credințe și practici, de valori și norme al unei societăți date (Giddens, p. 158).

Contribuind puternic la scoaterea științelor umane din matca lor pozitivistă, hermeneutica filozofică a împins însă prea departe ideea unei specificități în studierea conștiinței istorice, a experienței estetice și a psihicului omenesc. Mai ales Gadamer, care, prin concretizarea ontologiei heideggeriene și „urbanizarea” ei (expresia îi aparține lui Habermas), s-a aflat, după eclipsa din anii triumfului structuralist, în centrul dezbaterilor legate de reînvierea hermeneuticii, a separat în mod radical explorarea speculativă a comprehensiunii de cercetările empirice, tot mai dezvoltate în ultima jumătate a secolului XX. Pînă și titlul operei sale capitale, *Wahrheit und Methode*, contrariu așteptărilor cititorului, vrea să sugereze că drumurile „adevărului” se despart de cele ale „metodelor”; „și”-ului copulativ i se atribuie, de fapt, în acest caz, o funcție negativă sau ironică.

Această poziție izolaționistă, de refuz principal al cooperării chiar și cu domenii intime legate de preocupările lingvistice ale hermeneuticii (ca să mă refer doar la acest singur exemplu), a fost supusă multor critici. Recent (1995), un cercetător german, Hans Ineichen, atrăgea

atenția că hermeneutica rămîne „infirmă” dacă nu se interesează de sintaxă și semantică, dacă nu ia act de remarcabilele străpungeri ale filozofiei analitice a limbajului, dacă, în fine, nu face apel la psihanaliză și știința ideologiilor spre a lămuri problema deformării sensurilor (Ineichen, p. 193). Pe acest plan, cele mai articulate obiecții au fost formulate însă de Karl-Otto Apel și Jürgen Habermas, succesorii direcți ai lui Gadamer și reprezentanți de frunte ai filozofiei germane din a doua jumătate a secolului XX.

Într-un studiu care compară filozofia analitică și filozofia hermeneutică, socotite drept variante complementare ale „cotiturii lingvistice” a anilor '60 (*tournant linguistique*), Habermas observă că Gadamer, contrar lui Heidegger, nu pleacă de la „deschiderea” față de lume, ci de la punctul de vedere pragmatic al dialogului. Dialogul este considerat cazul exemplar al comprehensiunii dintre doi interlocutori care se înțeleg aproape de „ceva”. Acest „ceva”, referent obiectiv și inerent conversației, leagă în interior sensul de adevărul posibil a ceea ce este în discuție. Nodul chestiunii este în concepția lui Gadamer că procesul înțelegerii se realizează datorită existenței unui consens prealabil, creat printr-o tradiție comună. El consideră, după cum știm, că orice locutor sau interpret aparține tradiției; „aparține”. Întrucît puterea formativă a precomprehensiunii și a „istoriei efectelor” (*Wirkungsgeschichte*) nu e negociabilă, ea îl influențează, dar se situează în afara reflexiunii. Cînd interpretăm un discurs sau un text din punct de vedere hermeneutic „dezvoltăm tradiția, fără s-o încremenim prin apropiere reflexivă și fără să aducem atingere forței de constrîngere pe care ea o degajă” (Habermas, I, p. 215). Hermeneutica își asumă astfel sarcina, prin excelență conservatoare, de a consolida acordul unei comunități asupra identității sale colective.

Apel îi reproșează lui Gadamer că ignoră interacțiunea care are loc într-o confruntare dialogală cînd, de pildă, modalitățile precomprehensive ale celor doi parteneri nu concordă întrucît ei aparțin unor tradiții diferite: în asemenea cazuri, punctele de plecare pot fi transformate la ambele capete. Această capacitate de a „ieși” din cerc, de a învinge gravitația spre sine se află la originea proceselor de învățare și explică, în fond, creșterea cumulativă a cunoașterii. Răspunsul dat problemei de Gadamer, prin invocarea așa-zisei „fuziuni a orizonturilor”, pare vag, mai mult enunțiativ decît realmente explicativ (cum am mai arătat).

Într-un capitol din *Transformation der Philosophie*, Apel susține, în schimb, că admiterea existenței unor imagini lingvistice diferite ale lumii – ipoteză sugerată de experiența empirică, așa cum am indicat mai sus, dar pe care Gadamer n-o ia în considerare – reclamă în mod necesar postularea unui a priori semantic, determinând constituirea domeniilor de obiect ale științelor naturii și științelor spiritului. Acest a priori, în componenta lui pragmatică, ar condiționa experiențele posibile și sensul categorial al enunțurilor referitoare fie la lucruri și evenimente, fie la persoane, enunțuri și contexte; în componenta argumentativă, respectivul a priori ar modela presuposițiile pragmatice generale ale discuțiilor raționale în cadrul cărora sint examinate pretențiile la adevăr (Apel, a, 2, p. 96-127). Deși soluția lui Apel nu mă încântă, recunosc că ea are meritul de a încerca, cel puțin, să identifice și să dea o explicație unui fenomen pe care Gadamer, potrivit credinței lui în unitatea tradiției, îl trece pur și simplu cu vederea.

O altă obiecție adusă de Apel, care-mi pare de un interes major, privește încărcătura (posibil) inconștientă a propozițiilor enunțate într-un text sau într-o conversație. În genere, Gadamer consideră, cu optimism, că neînțelegerile survenite într-un dialog își au originea în incapacitatea temporară de sesizare a intențiilor de către unul, altul sau ambii interlocutori. În acest caz, soluția constă în încercarea, făcută cu bună-credință, de clarificare și autoclarificare a respectivelor intenții, continuând discuția pînă ce ea ajunge la un rezultat satisfăcător. Însă uneori, ideile exprimate într-o conversație nu rezultă din intenții explicite, ci dintr-un joc încîlcit de factori subliminali, de care vorbitorul însuși e cu puțință să nu fie conștient. În această situație pare inutil să insistăm asupra motivațiilor la vedere, întrucît ele nu fac decît să oculteze adevăratele cauze justificative ale vorbelor rostite. Este, prin urmare, nevoie – spune Apel – de concursul psihanalizei, „o știință explicativă cvasiobiectivă”, în stare să analizeze manifestările duplicitare, ce-și au sediul în inconștient. Ea nu are calitatea de a face predicții, deci de a ne avertiza asupra a ceea ce s-ar putea întîmpla, însă este capabilă să-i ajute pe locutori să se cunoască mai bine și să-și conștientizeze stările de spirit (*ibidem*, 2, p. 39). Metodele psihanalizei își dovedesc astfel eficacitatea în cîmpul comunicării intersubiective, contribuind la efortul de a face transparente dificultățile actorilor în adaptarea la cerințele vieții și la întreținerea relațiilor cu ceilalți.

Criticile lui Habermas se orientează într-o direcție similară celor ale lui Apel, însă insistă îndeosebi pe raporturile dintre hermeneutică și ideologie. Observarea capitală este că prin afirmația că orice comprehensiune reușită presupune un acord asupra sensului, un consens, Gadamer pierde din vedere că acest consens ar putea fi, și este, în numeroase cazuri, „sistematic deformat”. Deformarea e analizabilă sub două aspecte. Mai întâi, prin faptul că punctul de vedere comun nu e urmarea unei discuții argumentate și al unui consimțământ liber exprimat, ci că rezultă dintr-o decizie impusă de forța autorității, care se sprijină, de fapt, pe autoritatea forței (pe dreptul de comandă al superiorului ierarhic, pe monopolul informației, pe presiunea tradiției etc.). Cunoscuta propoziție a lui Gadamer despre „dialogul care ne constituie” este interpretată deci în sensul de „loc al puterii”.

Cel de-al doilea aspect, mai subtil, se referă la enunțurile care, la prima privire, ni se par legitime, dar se dovedesc, la o analiză aprofundată, expresii ale unei ideologii ascunse. Exemplul clasic, dat de Marx, e al contractului dintre capitalist și salariat, încheiat aparent între doi subiecți autonomi, dar care camuflează, de fapt, o flagrantă inegalitate de condiție socială. Aici, ideologia apare ca „falsă conștiință”, deoarece raportul real de forțe este disimulat sub un verbiaj liberal. Habermas subliniază că o disciplină interpretativă, de felul hermeneuticii, nu este suficientă ca să elucideze ce se petrece în practica socială. Este nevoie „de un sistem de referințe, care, pe de o parte, să nu elimine simbolistica acțiunii sociale în favoarea unei viziuni naturaliste a comportamentului... dar care, pe de altă parte, să nu sublimeze în întregime mecanismele sociale, spre a le situa deasupra tradiției culturale” (Habermas, *l*, p. 289). Altfel spus, se conturează necesitatea unei științe critice a ideologiilor.

Ea devine necesară și în perspectiva incapacității hermeneuticii filozofice de a discrimina laturile pozitive de cele negative ale unei tradiții, ori temeiurile de validitate ale unui consens. Căci experiența arată că tradițiile le scriu adesea învingătorii, iar consensul îl instaurează majorități induse în eroare (și știm bine cât de lesne le vine demagogilor să-i înșele pe oamenii de bună-credință). Nu tot ce vine din trecut este valabil și nu orice convergență de opinii trebuie automat creditată. Comprehensiunea nu se poate mărgini să extragă sensul manifest, cum cere stăruitor Gadamer. Ea are sarcina să investigheze și condițiile

generative ale enunțării : cine a spus ce ? în ce condiții (context) ? în ce scop (cu ce interes efectiv sau prezumtiv) ? Problema nu ia sfârșit odată cu coborîrea la nivelul presupuzițiilor, în termeni gadamerieni, la nivelul prejudecăților ; esențialul constă în analiza naturii duplicitare a acestor presupuziții, în dezvăluirea a ceea ce ele deghizează, de obicei, cum am mai spus-o, fără ca vorbitorul, chiar dacă e avizat, să fie conștient. Pentru a fi însă în stare nu numai să „înțelegem” cum stau lucrurile, ci și să „explicăm” condițiile care distorsionează discursul public, Habermas crede că este necesară o teorie globală a societății, care să descrie funcționarea reală a sistemului.

Evoluția stărilor de lucruri în Europa, după încheierea Războiului Rece și prăbușirea sistemului numit, în mod fals, socialist (fiindcă intruchipa o formă degradată a socialismului, care încălca grosolan democrația și drepturile omului, două dintre principiile sale de bază), a ruinat definitiv speranțele de reînnoire productivă a acelei utopice „teorii globale a societății”. Ca și alți reprezentanți proeminenți ai stîngii intelectuale anticomuniste, Habermas va renunța treptat la vechile iluzii, concentrîndu-se, în ce-l privește, asupra elucidării conceptului de „raționalitate comunicativă”. E vorba – cum vom vedea – de o paradigmă a abordării nucleare a socialului, la nivelul de bază al raporturilor interpersonale. Ea încearcă să fondeze inerența unei raționalități în *ideal typus*-ul dialogului, constînd în efectivitatea unui acord neconstrîns, instaurat prin căutarea celui mai bun argument. Pe această linie, care reintroduce tema kantiană a validității intersubiective a „rațiunii practice”, Habermas se va strădui, împreună cu Apel, să edifice o „etică a discuției”, despre care voi vorbi în alt loc.

6. O știință a inconștientului

Revelația scandaloașă

Dintre cei trei „măștri sacri”, cărora Paul Ricœur le-a acordat calitatea de „maștri ai suspiciunii”, Marx, Nietzsche și Freud, doar cel din urmă a construit o teorie cuprinzătoare și sistematică a iluziilor conștiinței. Preocupat de transformarea modurilor de producție și de derivarea suprastructurii din infrastructură, Marx nu s-a oprit în mod specific la explicarea felului în care oamenii se amăgesc, crezându-se agenți de sine stătători ai istoriei. El a descris ideologia ca „falsă conștiință”, ca deghizare a unor interese de care subiectul poate să nu fie conștient. A abandonat însă problema medierilor (între „economic”, în ultimă instanță hotărâtor, și suprastructură) în grija posterității, care n-a reușit să se descurce decât cu prețul trivializării mecanicii determinative. Și mai puțin era dispus să facă știință psihologică Nietzsche: fulgurațiile lui scripitoare se mărginesc să denunțe în termeni șocanți prezența ubicuă a voinței de putere și caracterul interpretativ al oricărui enunț, fie el teoretic sau empiric.

Printr-o operă elaborată pe întreg cuprinsul vieții, continuu nuanțată și rectificată, Freud are meritul incontestabil de a fi dezvăluit în psihicul nostru, dincolo de marginile de altfel flotante ale conștiinței, un adevărat continent scufundat: inconștientul. Sediul al pulsionilor instinctuale, între care libido-ul (apetitul sexual), al dorințelor refulate, al traumelor uitate ale copilăriei, dominat de „principiul plăcerii”, inconștientul se caracterizează prin procese incoerente și arbitrar, denumite de „condensare” și „deplasare” (pe care Jacques Lacan le-a asimilat cu metafora și metonimia). Acestea asaltează constant zona de autodeterminare și claritate a eului, tinzând s-o dezintegreze, s-o pună exclusiv în slujba

„principiului plăcerii”. Ele sînt însă contracarate, potrivit celei de-a doua topici a aparatului psihic, elaborată de Freud în anii '20, de „supraeu”, instanță care interiorizează interdicțiile moralei comune și deci exercită o cenzură asupra tendințelor de juisare și agresivitate. (Celelalte două instanțe ale „aparatului psihic” sînt „sinele” – în germană *es* – zona cea mai arhaică, sediul instinctelor, a componentelor ereditare – și „eul” – intermediar între „sine” și lumea exterioară –, care controlează mișcările voluntare, ia cunoștință de stimuli, evitîndu-i pe cei mai puternici, interacționînd cu cei moderați [adaptare], învășînd din propria experiență.)

Cu toate că încă de pe vremea lui Freud și mai ales după el psihanaliza s-a ramificat în diverse școli și bisericuțe, care-i exploatează în mod diferit și adesea contradictoriu repertoriul conceptual, toată lumea e de acord că, în substanță, în pofida oricăror deosebiri de detaliu, ea a modificat radical reprezentarea noastră despre natura umană. Tulburătoarea și scandaloasa revelație pe care a adus-o este că „nu sîntem stăpîni în propria noastră casă”, că în ceea ce spunem și în ceea ce facem implicăm, fără să ne dăm seama, mobiluri impure și ținte secrete nouă înșine. Deși credem cu trufie că ne controlăm luările de poziție și comportamentele, s-ar părea că, în realitate, „sîntem vorbiți” mai degrabă decît „vorbit”, că în numeroase împrejurări acționăm tîrîși de impulsuri obscure, mai înainte de a fi deliberat ce e de făcut. Îndărățul imaginii de fațadă, construite cu grijă, se află motivații inavuabile (legate de sex, de voința de putere, de un egotism insațiabil), ce intră în conflict cu morala și ne portretizează cinic, în sălbăticia și instinctualitatea pe care le-am voi nu doar ferecate sub șapte lacăte, ci, de-ar fi cu putință, chiar eliminate dintre ingredientele alcătuirii noastre sufletești.

În aceste condiții, nimic surprinzător în faptul că interpretarea ca mijloc de a înțelege mai bine un individ, un eveniment, o operă servește adesea drept unealtă a pulsionilor, drept un mijloc de justificare a unui interes sau de acoperire a unei decizii luate înainte sau în pofida examinării faptelor. Rațiunea este astfel folosită împotriva raționalității. Ceea ce e îngrijorător și ne pare inacceptabil în asemenea cazuri e că, deși treaz, deși vigilant, subiectul nu-și dă seama de ceea ce dorește cu ardoare fără să știe. Emoțiile și pulsionile joacă parcă un joc, care nu este al „lui”, cu toate că îl găzduiește. Conștiința, pur și simplu, nu vede, nu aude, ignoră manipulările ce au loc pe scena ei. În acest sens,

Freud s-a exprimat deosebit de sugestiv : subiectul ar fi în unele clipe asemenea „clownului de circ care caută prin gesturi să convingă asistența că toate schimbările ce au loc în manej sînt efectul voinței și comenzilor sale”.

Controverse în jurul lui Freud

Dar oare lucrurile stau chiar așa ? Nu cumva Freud merge prea departe ? Există destui care o afirmă. Bunăoară, spre a da un exemplu elocvent, voi cita părerea lui Jacques Monod, laureat Nobel, unul dintre marii specialiști contemporani în biologia moleculară. Acesta i-ar fi declarat lui Gerald Edelman că Freud era un „șarlatan”, iar cu privire la rolul inconștientului ar fi invocat propriul său exemplu : „Sînt deplin edificat asupra motivațiilor mele și pe de-a-ntregul responsabil de ceea ce fac. Actele mele sînt în totalitate conștiente” (Edelman, p. 223). Și Karl Popper a susținut caracterul nonștiințific al psihanalizei, întrucît e imposibil să-i aplicăm principiul falsificabilității : neputînd fi testate, prin urmare supuse probei unei eventuale invalidări, tezele ei nu aparțin științei. Căci, în pofida a ceea ce se crede, irefutabilitatea e – cum știm de la Popper – un defect, și nu o virtute.

Indiferent de rezervele pe care le pot stîrni unele excese ori derive ale psihanalizei, aprecierile negative de mai sus îmi par exagerate prin caracterul brutal, ca și prin generalitatea formulării. Argumentul lui Popper cum că psihanaliza nu întrunește condițiile de științificitate nu înseamnă că întreg conținutul ei ar fi nontestabil ori derizoriu. Și chiar dacă am admite că nu e o „știință”, în accepția „dură” a termenului, ci o artă sau un sistem de cunoștințe, lucrul acesta nu i-ar anula încă fiabilitatea ori relevanța. De n-ar fi decît simplul fapt că servește în numeroase țări drept practică terapeutică în tratarea diferitelor nevroze și încă motivul ar fi suficient ca să i se acorde credibilitate ; este evident că dacă n-ar fi obținut o serie de rezultate pozitive, ar fi ieșit de mult din scenă.

Nu este mai puțin adevărat că, spre sfîrșitul secolului trecut, contes-tările au început să se înmulțească. O anchetă lansată de *Time*, în 1993, prin întrebarea : „Este mort Freud ?”, s-a soldat cu un răsunător „da !”. „Argumentul invocat a fost că Freud a eșuat în multe dintre cazurile sale clinice și n-a reușit să dovedească eficacitatea tratamentului psihanalitic.” (Elliot, p. 6) Un articol polemic care a făcut multă vîlvă a fost cel al

unui adept dezamăgit, Frederik Crew, apărut în același an în *New York Review of Books* din 18 noiembrie. El susținea că psihanaliza este, înainte de toate, o expresie „a dorințelor perverse și a imaginărilor demente ale unui fals practician medical, Sigmund Freud”. Căci spunea Crew: „Singura minte arătată nouă a fost a lui însuși. Odată ce am priceput pe deplin acest punct, putem începe să ne întrebăm cum o astfel de minte bogată în imagini perverse și în multiplicarea conceptelor vagi, grandioasă în ambiția sa dinastică, primitivă în afinitățile sale cu știința învechită, extraordinar de refractară în rezistența sa față de criticismul rațional – cum a putut impune vreodată oarba noastră acceptare?”. Noul mileniu avea să aducă noi controverse: o *Carte neagră a psihanalizei*, publicată la Paris (2004), dar și culegerea de studii editată de Anthony Elliot, *Freud 2000*, conținând replici ponderate ca ton, care recunosc fără menajamente limitele operei lui Freud, dar îi pun în lumină și meritele incontestabile.

În orice caz, aprecierile despre Freud ale lui Monod și Crew par excesive. Toate datele disponibile arată că fondatorul psihanalizei a fost un cercetător exact și scrupulos. Viața sa intimă, sfîșiată de frustrări în tinerețe și hărțuită de vicisitudinile întemeierii și extinderii psihanalizei în anii maturității, nu i-a influențat principiile eticii profesionale. Cine l-a citit știe că se exprimă întotdeauna sobru, că disprețuiește podoabele retoricii, că e mai degrabă sceptic și pesimist decât înclinat spre triumfalism. Multe din scrierile de inițiere reprezintă, de altfel, expuneri didactice, asemănătoare unor prelegeri stenografiate și apoi revăzute, în care exemplele-cazuri dețin înțietatea asupra considerațiilor pur teoretice; iar acestea din urmă sînt formulate totdeauna precaut, cu grija de a preveni eventualele obiecții și de a nu depăși domeniul faptelor controlabile. Marthe Robert l-a caracterizat în mod fericit afirmînd că originalitatea sa constă în faptul că s-a străduit să „mențină imaginația sub regimul științei, dar înzestrînd-o cu libertatea de care are nevoie de îndată ce-și propune să sesizeze propriile legi și forțele instinctive ce-i determină activitățile” (*Dict. de la Psychan.*, p. 235). Însă odată acceptate cutezanțele gîndirii libere, intră firesc în joc și emanciparea de anumite servituți ale metodei. Așa se explică faptul că, în pofida determinismului de strictă obediență, de la care pornise și care l-a ghidat toată viața, Freud s-a aruncat uneori în speculații purtate de intuiții metafizice ori în generalizări problematice.

Invenție și rigoare

Într-un eseu exemplar prin acuitatea privirii și situarea în interiorul spațiului spiritual evocat, Jean Starobinski a arătat că, deși psihanaliza este, fără îndoială, un discurs rațional asupra iraționalului, inconștientului, nondiscursivului, ea nu se poate lipsi de resursele unui limbaj figurat, mitopoetic. În acest sens, Starobinski citează o declarație frapantă a lui Freud: „Sîntem obligați să lucrăm cu termenii științifici disponibili, adică, în cazul nostru, cu limba formată din imagini a psihologiei. Altminteri n-am putea în niciun chip să descriem procesele corespunzătoare, și poate că n-am fi capabili nici măcar să le percepem. Defectele descrierilor noastre ar dispărea poate în cazul că am avea deja posibilitatea de a folosi, în locul termenilor psihologici, pe cei ai fiziologiei și ai chimiei. Și aceștia aparțin, e drept, unei limbi formate din imagini, dar unei limbi mai simple și cu care sîntem obișnuiți de mai multă vreme” (Starobinski, p. 239-240).

Că metalimbajul psihologiei e contaminat de obiectul studiului nu încapă vorbă. Dar să fie oare legitimă ipoteza unui limbaj cantitativ, cum sugerează Freud în pasajul de mai sus, „cel al fiziologiei și chimiei”? Nu se exprimă cumva în acest deziderat ideea de origine pozitivistă că singura cale a „scientizării” este cea care abolește calitativul în profitul cantitativului? Ori avem a face cu o simplă clauză de stil a savantului format în disciplina metodelor și a determinismului, care știa însă prea bine, din propria-i experiență, că studiul psihicului nu e reductibil la măsurători și diagrame, ci se bazează pe interpretări și controale clinice? Oricum, în practica cercetării, confruntat cu natura complexă și enigmatică a fenomenelor inconștientului, Freud nu le-a putut „descrie” decît „traducîndu-le” într-un limbaj figurat, comportînd reprezentări alegorice (complexul lui Oedip, topica aparatului psihic etc.), metafore (refulare, deplasare etc.), simboluri, un întreg inventar de procedee stilistice (de exemplu forme substitutive, reclamate de existența „tabuizărilor”: aluzie, eufemism, antifrază, litotă etc.) etc.

Pe parcursul carierei, el a trebuit să păstreze întotdeauna un delicat echilibru între invenție și rigoare. În aceasta rezidă, după Starobinski, una dintre marile lui dificultăți: „Discursul psihanalitic, care se voia un

discurs științific asupra vieții afective a omului, nu poate evita să nu devină o dramaturgie expresivă și riscă în orice moment să alunece pe panta inventivității care ține de propria ei retorică” (*idem*, p. 241). Și cu toate acestea, măreția lui Freud constă – cum afirmă Marthe Robert – în aceea că a reușit să impună „paradoxul unei științe experimentale întemeiate pe interpretare, al unei științe deopotrivă empirice și speculative, care, deși obligată, prin natura însăși a obiectului, la un lung ocol prin fantasmagoriile psihicului, nu se simțea mai puțin constrinsă să se supună criteriilor de validitate decât disciplinele de un ordin mai concret” (*Dict. de la Psychan.*, p. 234).

Freud și românii

Criticile evocate sumar mai sus dau doar o idee vagă asupra aprigelor controverse stîrnite de opera lui Freud. Ea a fost și continuă să fie atacată cu o mare virulență, îndeosebi de spirite conservatoare ori de elemente înapoiate ale establishment-ului, pe motivul că degradează imaginea omului, pervertește morala publică și subminează ordinea socială. Tot diabolizată, dar de pe poziții uneori diametral opuse, dinspre stînga, au răsunit criticile pătimașe ale celor care consideră psihanaliza insuficient de „liberatoare”, ca fiind o doctrină legată prea mult de tradițiile scientizante ale secolului al XIX-lea, de determinisme, raționalitate și valori ale conținutului. Spre exemplu, reprezentanții intelectualității franceze protestatare de la 1968, pentru care chiar și concepul de „interpretare” suscita rezerve (întrucît constituia o „î închidere”, o barieră în calea fluxului torențial al imaginației descătuseate), susțineau că, prin analiza dată lui Oedip, Freud „a deturnat forțele inconștientului” într-o direcție falsă (Dosse, 2, p. 248). În *L'Anti-Œdipe*, carte extrem de bine primită la apariție (1972), Gilles Deleuze și Felix Guattari acuzau psihanaliza nici mai mult, nici mai puțin decît de a se fi pus în slujba capitalismului: „În locul participării la o întreprindere efectiv eliberatoare, psihanaliza ia parte la cea mai generală operă a represiunii burgheze, cea care constă în menținerea umanității europene sub jugul cuplului tată-mamă, și în a nu mai sfîrși odată cu această problemă” (Deleuze, Guattari, p. 59).

Nu este poate inutil să menționez că la capătul excelenței sale cărți dedicate receptării lui Freud și freudismului în România, G. Brătescu remarcă rezistența românilor față de psihanaliză (lucru care nu e deloc excentric, de vreme ce e egal semnalat și pentru greci ori scandinavi) Explicația trece în revistă câteva motive, fără a li se evalua diferențiat ponderea: fondul latin al culturii române, religia ortodoxă (mai puțin rigoristă decât cea protestantă, deci impunând mai puține refulări și experiențe traumatizante), „fatalismul” sufletului popular, jena față de „scormonirea în adâncuri nu totdeauna pure”. Aș adăuga structura încă patriarhală a României interbelice, incomplet modernizată, cu o viață culturală orientată spre Paris (unde Freud era cu superbie ignorat ca om de știință). În această situație, esențial îmi pare ceea ce Ralea numea „spiritul tranzacțional”, iar G. Brătescu enunță într-o frază memorabilă: „Mari strigăte de spaimă și oroare nu pot răsuna într-o arie de civilizație în care individul ține ochii strânși în fața spectacolelor dezastrabile și este îndeobște dispus să se supună sau să se prefacă a se supune circumstanțelor dușmănoase, evitând din capul locului situațiile conflictuale” (Brătescu, p. 376-378).

Freudismul n-a avut la noi, în trecut, nici „adepti incondiționali” (deși E. Lovinescu, Tudor Vianu, M. Vulcănescu i-au subliniat meritele), nici adversari de talie, dacă trecem peste capriciile lui G. Călinescu ori observațiile malițioase ale lui Blaga („mirosul de maidan care te urmărește... după frecventarea psihanalizei”, „cu o pasiune uluitoare și care dă de gândit, ea ne-a vorbit tot timpul numai despre cloaca maximă”). Din analiza fină și exhaustivă a lui G. Brătescu (dosarul său conține absolut „toate” piesele) rezultă că „psihanalizei i s-a aplicat un regim de minimalizare «cvasibinevoitoare», manifestată îndeobște printr-o îngăduință zeflemistă. Freudistul era un tolerat, dar, din cînd în cînd, el devenea obiectul acelei forme de ironie amară cu înveliș dulceag, care este bășcălia, vizînd descurajarea individului în cauză și demonetizarea sistemului pe care acesta îl promovează” (tip Paul Zarifopol: „Freudismul în România este o snobistică maimuțarie, ca multe altele – mai comică poate decît aiurea, fiindcă realitățile noastre sexuale sînt tot ce poate fi mai voios” [Brătescu, p. 91]).

Și totuși rațiunea...

În raport cu țelurile cărții de față, mă voi ocupa aici de o singură problemă și aceea limitată : nu atât de modalitățile insidioase și brutale prin care operează inconștientul, cât de strategiile defensive și competențele raționalității, utilizate spre a-i canaliza acțiunea, eventual a-i înlătura sau atenua aspectele nocive. Accept desigur că pulsunile se infiltrează involuntar și indiscret în țesătura discursurilor și în anticamera conduitelor noastre. În unele cazuri, mai ales când este vorba de evenimente trăite în primii ani, care se conservă durabil și rezistă eforturilor de a le modifica, se întâmplă să „îrupă cu o impulsivitate obsesională” în viața adultă. Atunci, ele pot dirija acțiuni, declanșa simpatii și antipatii, hotărî „obiectul iubirii lor”, printr-o preferință căreia nu i se găsesc „mobiluri raționale” (Freud, c, p. 279). Doar tratamentul psihanalitic ar fi abilitat să conștientizeze evenimentele respective, pe care copiii le-au trăit fără a le înțelege și pe care e posibil să și le rememoreze, ca adulți, în vise, însă sub o formă confuză.

Pare însă probabil că în cazurile „normale” (temperamente echilibrate, copilărie senină, fără traume etc.), manifestările inconștiente n-au neapărat un caracter nociv ; cei mai mulți ne-am deprins să conviețuim cu ele, fără probleme ori fără probleme majore. Pe o anumită treaptă de cultură și cunoaștere de sine, îndeosebi în planul relațiilor profesionale ori al raporturilor de cuplu, reușim chiar să le negociem efectele, printr-o introspecție vigilentă. De pildă, experiența ne învață cum ar trebui să procedeze o fire foarte emotivă, conștientă de starea dezagreabilă de „paralizie rațională” în care alunecă de îndată ce se confruntă, spre exemplu, cu o răsturnare gravă a normalității, a ceea ce era previzibil (trădarea iubitei, moartea neașteptată a unui prieten drag, apariția unei informații calomnioase într-o foaie publică etc.).

Știm că emotivitatea este instantanee, dar nonsustenabilă. Momentului exploziv, caracterizat prin îngustarea orizontului conștiinței și tulburarea judecății, îi urmează o relaxare ; rațiunea, surprinsă, derutată, trimisă inițial în concediu, își recâștigă treptat inițiativa. De unde rezultă că ceea ce se impune ar fi să nu ne grăbim să acționăm sau să dăm o replică sub imperiul șocului (întrucât gesturi negândite sau vorbe

rostitute spontan au toate șansele să-și rateze ținta, să nu fie nici adecvate, nici eficace). Nu e ușor să ne abținem, dar, cu oarecare perseverență, putem învăța să nu ne grăbim, să ne luăm răgazul unei meditații, să așteptăm reevaluarea situației „la rece”. O strategie a prorogării e cel mai indicat mijloc de apărare a emotivului în fața provocărilor vieții.

Îndeosebi în ultimii săi ani, Freud a insistat mult asupra congruenței dintre gândirea rațională, cu formele ei tipice de manifestare : „autoobservarea, autocritica și autointerdicția”, și dezvoltarea civilizației. În *Moise și monoteismul*, el arăta cu o mare claritate că civilizația se înfăptuiește prin dominarea treptată a spiritualității asupra simțurilor și a senzorialității. „În competiția dintre percepția senzorială directă și așa-numitele procese intelectuale superioare” progresul ar consta în aceea ca „decizia să fie luată în favoarea acestora din urmă, așadar în favoarea reprezentărilor, reflecției și raționamentului logic” (Freud, c, p. 271).

În acest sens, o observație interesantă se referă la compararea modalităților „abținerii” de la satisfacerea instinctelor; ea poate fi impusă din afară sau, dimpotrivă, poate fi hotărâtă de individ, *sponte sua*. Desigur, în ambele cazuri, interdicția declanșează o „tensiune dureroasă”, durabilă, o frustrație, care „nu se stinge repede”. Însă în cel de-al doilea caz, cînd renunțarea constituie o autodecizie, adoptată la instigarea supraeului („succesor și reprezentant al părinților și educatorilor care au supravegheat acțiunile individului în primii săi ani de viață”), inhibarea pulsionilor aduce, pe lîngă o „inevitabilă neplăcere”, și „o plăcere sui-generis, un fel de satisfacție substitutivă” (*ibidem*, p. 270). Este, în mod clar, o recompensă în orizontul autonomiei persoanei.

În *Angoasă în civilizație*, unul dintre cele mai importante texte pe care le-a scris, de fapt, cîntecul său de lebadă, Freud analizează modul în care se petrece în vremea noastră convertirea instinctelor în particularități de caracter. Un exemplu îl constituie transformarea interesului primordial arătat de copil funcției excretorii în trăsături „de mare valoare și foarte bine-venite”, cum ar fi: parcimonia, simțul ordinii, gustul pentru curățenie. Un al doilea exemplu, încă mai relevant, este al deplasării pulsionilor libidinale spre mecanismul „sublimării”, care substituie unui obiect și unui scop primitiv sexuale, noi scopuri și noi obiecte, incomparabil mai înalte în stîma oamenilor. Sublimarea permite, în adevăr, activităților psihice superioare, științifice, artistice sau ideologice, să se împlinească în opere de creație, care joacă un rol covîrșitor

în viața „civilizată”. În fine, în al treilea rând, spre deosebire de Norbert Elias care considera că procesul civilizației se înfăptuiește prin deturarea experiențelor intens emoționale și disturbatoare, ca sadismul și violența, dinspre centru spre periferia societății (închisori, secții de poliție), Freud socotea că cel mai important aspect al chestiunii îl constituie „renunțarea” la pulsiiunile instinctuale. Dar asta înseamnă că, în complicata economie a psihicului, mecanismul reprimării ori refulării poate juca uneori un rol eminamente pozitiv (*ibidem*, p. 320-321).

Lipsit de iluzii, Freud își dădea desigur seama că e vorba de un proces complicat, cu rezultate imprevizibile. „Supraeul comunității civilizate”, care întruchipează în fond principiile raționalității și conștiinței etice compatibile cu starea actuală a omenirii, emite exigențe și impune directive pe care le crede psihologicește corespunzătoare individului. Eroare! „Chiar la omul pretins normal, dominarea sinelui de către eu nu poate depăși anumite limite. A cere mai mult înseamnă a-i provoca subiectului o opoziție sau o nevroză sau a-l face nefericit.” (*ibidem*, p. 362) Și atunci se pune întrebarea, actuală în 1930, dar cu atât mai actuală în zilele noastre: „Va putea progresul civilizației, și în ce măsură anume, să domine perturbările aduse vieții în comun de pulsiiunile umane de agresiune și autodistrugere?”. „Oamenii de azi – continuă Freud – au împins atât de departe dominarea forțelor naturii, încât, cu ajutorul lor, le-a devenit ușor să se extermine reciproc pînă la cel din urmă. Ei o știu bine și aceasta este ceea ce explică o bună parte din neliniștea lor actuală, din nefericirea și angoasa lor.” Deși e de așteptat, cum se exprimă gînditorul în termeni alegorici, ca „puterea cosmică” a Eros-ului să facă un efort spre a se împotrivi lui Thanatos, soarta băătăiei e incertă. Pronosticul rămîne de aceea rezervat: „Cine ar putea... să prevadă deznodămîntul?” (*ibidem*, p. 364).

Conceptul psihanalitic de „interpretare”

Contribuțiile remarcabile aduse de Freud în cucerirea pentru știință a întinsului, enigmaticului și controversatului domeniu al inconștientului se sprijină pe utilizarea unei tehnici specifice de cercetare, denumite cu termenul, deja supradeterminat, de „interpretare”. Conceptul a fost pentru prima dată folosit de creatorul psihanalizei în lucrarea sa din

1900, *Traumdeutung*, însă într-un sens cu totul diferit de cel consacrat de hermeneutică. Deosebirea e capitală și se cuvine s-o precizăm.

La primă vedere, hermeneutica tradițională se întâlnește cu psihaaliza în urmărirea aceluiași scop: descoperirea sensului ascuns, în speță, recuperarea conținutului latent ce subzistă îndărătul conținutului manifest. Deosebirile majore decurg din „obiectul” investigării. Hermeneutica se situează în zona de veghe a conștiinței și a raționalității; ea se concentrează asupra manifestărilor voluntare, intenționale, ale vorbirii și scrierii, asupra producției de discursuri și texte (luînd termenul în accepția sa scriptică, cea mai răspîdită). În schimb, psihaaliza se ocupă de zonele tenebroase ale sufletului, de manifestările inconștientului, ieșite de sub orice control rațional: problema ei este să clarifice și să explice acele forme de descărcare a energiei psihice (pulsuni, obsesii, dorințe refulate, nevroze etc.) care îi motivează subiectului, fără să-și dea seama, judecăți și conduite, iar în cazurile patologice îi provoacă suferințe și boală.

Spre a-și atinge obiectivul, hermeneutica se servește de metode, care, în esență, au în vedere – așa cum Schleiermacher a arătat încă acum 170 de ani – două direcții principale, una de tip exegetic (analiză filologică, istorico-literară, retorică, dar și „comprehensivă” în felul lui Gadamer, ori impresionistă, în felul lui G. Călinescu), alta de tip psihologic (prin identificare și „transfer empatic”, cum procedează Georges Poulet, ori prin conjecturi asupra intențiilor autorului, cum a teoretizat E.T. Hirsch). Mai recent s-au adăugat și alte tehnici, dintre care unele foarte prolifiche, ca de exemplu cele utilizate de diversele școli ale „receptării”, de la Hans Robert Jauss la Stanley Fish.

Psihaaliza recurge la cu totul alte procedee. Cel dintîi, folosit de Freud însuși în *Traumdeutung*, nu are nimic comun cu o exegeză critică. O deosebire esențială constă în faptul că autorul își construiește teoria obiectului pornind de la experiența clinică și observarea propriilor vise. Marele număr de cazuri analizate (223 de vise!) îi servesc să formuleze și să verifice ipoteza că visul constituie manifestarea deturnată a unei dorințe inconștiente, ceea ce scoate din joc explicațiile de tip „cheia viselor”, care se bazează pe simboluri tipice, avînd aceleași semnificații pentru toată lumea.

O altă diferență notabilă rezidă în caracterul „științific” al interpretării. În contrast cu criticul literar, Freud nu-și propune să facă lizibil un

sens obscur (deși intră și lucrul acesta în agenda sa), nici să evalueze obiectul (încercînd să-i demonstreze superioritatea estetică); scopul său este să explice „cauza” viselor, prin scoaterea la iveală a conținutului latent, obligat să se deghizeze din rațiuni defensive. Și cum explicația căutată e condiționată de punerea în lumină a unor mecanisme psihice nelămurite pe deplin, a căror confirmare și detaliere se săvîrșește în timp, prin aproximări succesive, Freud simte nevoia să-și completeze mereu textul cărții. Cu fiecare nouă ediție, el se străduiește să aducă îmbunătățiri, și nu atît în ameliorarea relatării narative, cît în dezvăluirea și precizarea unor aspecte trecute cu vederea. Astfel este de semnalat în mod special capitolul introdus în 1914, care atribuie în interpretarea viselor un rol auxiliar și „simbolurilor tipice”, repertoriile și impersonale, aparținînd popularelor „chei” ale viselor. „Nu poate fi vorba – scrie Freud – pentru motive ținînd de critica științifică, să ne lăsăm în voia capriciilor interpretului, cum a făcut-o Antichitatea... Iată de ce sîntem datori să combinăm două tehnici: ne vom baza pe asociațiile de idei ale celui ce visează, adăugînd însă la ceea ce lipsește cunoașterea simbolurilor pe care o posedă interpretul.” (Roudinesco, p. 515)

Al doilea tip de interpretare psihanalitică, absolut specific, este cel angajat în scopuri terapeutice, în tratamentul unor afecțiuni nervoase (nevroze, obsesii, isterie, paranoia etc.). În acest caz, interpretarea nu se mai fondează pe lucrarea unui subiect de sine stătător, ca în hermeneutică, ci pe cooperarea dintre subiect (pacient) și interpret (analist). Trăvialul propriu-zis interpretativ îl asumă, fără să bage de seamă, chiar subiectul; analistului îi revine mai ales rolul unui regizor discret, care induce o stare de încredere și de securitate, astfel încît să permită subiectului să se confeseze fără stînjeneală și reticențe.

Fiindcă – și în aceasta constă marea noutate adusă de Freud – miezul interpretării psihanalitice rezidă în provocarea subiectului de a spune „tot ce-i trece prin minte” în legătură cu visul, obsesia, nevroza etc. care fac obiectul investigației. Această „lăsare în voia asociațiilor libere, cu păstrarea fermă a reprezentării inițiale” (incidentul original, de natură inconștientă) (Freud, b, p. 127), se justifică prin faptul că orice frîntură de gînd care ne traversează conștiința nu e un pur hazard, ci rezultanta unei determinări, chiar dacă invizibile. Dacă „prima amintire” a evenimentului traumatic nu constituie „cheia” problemei, ea nu este totuși fără legătură cu soluția. Chestiunea e doar ca subiectului să i se

favorizeze exprimarea absolut liberă, fără nicio constrângere, în așa fel încît, pe parcursul (de obicei) al mai multor ședințe, să se adune un material consistent, cu ajutorul căruia să se poată ajunge la înțelegerea a ceea ce stă probabil la rădăcina turbulenței psihice respective.

Găsirea cauzei, deci a sensului ascuns, este un proces laborios și dificil. Pe de o parte, fiindcă nu e deloc ușor ca subiectul să-și înfrîngă inhibițiile și să vorbească absolut liber, fără autocenzură. Pe de altă parte, pe măsură ce se conturează dorința refutată, cel mai adesea surprinzătoare și nu o dată scandaloasă (de exemplu complexul lui Oedip), pacienții își improvizează sisteme defensive, de care se agață cu disperare. Problema nu este atît că „nu sesizează”, cît că „nu acceptă” revelațiile treptate ale travaliului analitic (fiindcă le contrariază educația primită, convingerile religioase, îndeosebi poate imaginea despre sine etc.).

Un rol important în învingerea rezistențelor îl joacă operațiile de „transfer”: ele comportă deplasarea investițiilor afective de la ceea ce – într-o primă fază – îi repugnă subiectului (spre exemplu sexualitatea infantilă) spre persoana analistului însuși, de care se întimplă, pare-se destul de frecvent, să se atașeze necondiționat. Pînă la un punct, dacă e temperat, elanul acesta erotic poate influența în sens pozitiv tratamentul. Dacă însă el dobîndește prea multă importanță, atunci „încetinește considerabil anamneza” și tinde să se transforme într-o rezistență suplimentară (care complică situația, prin refularea iubirii neîngăduite față de analist, ceea ce, în clar, înseamnă apariția unei noi nevroze!). Există însă și posibilitatea manifestării neașteptate a unui sentiment de ostilitate (care anulează atitudinea de încredere în analist, indispensabilă curei). În ambele cazuri, continuarea și succesul tratamentului depind de readucerea transferului la proporții normale (Freud, b. p. 358-360).

Chiar și din aceste notații sumare se desprinde marea responsabilitate ce revine interpretului-analist. El trebuie să asculte mai mult decît să vorbească, să orienteze cu tact raporturile cu subiectul pentru a evita (sau a diminua) fixațiile produse de transfer, în sens pozitiv sau negativ, să se abțină de a împărtăși sugestii ori recomandări (care se pot lesne converti în tendințe proiective). I se cere îndeosebi ca în operația de suprimare a refulării (sau refulărilor), care echivalează cu substituirea inconștientului prin conștient, să facă astfel încît rezultatul analizei să nu pară prefabricat, să se impună ca o resultantă a unui travaliu realizat în comun. Ludwig Binswanger merge și mai departe: el pretinde că

interpretarea ar consta „într-o dezvăluire a sensului inconștient printr-o mișcare de «du-te-vino» între o comprehensiune sistematic-rațională a economiei și a dinamicii pacientului și o comprehensiune psihologică specifică a singularităților inconștientului” (*Dict. de la Psychan.*, p. 370). De aceea, psihanalistului nu-i este suficientă capacitatea abordării științifice și sistematice, îi e necesară în plus o aptitudine de articulare nemijlocită la dimensiunea pulsională a existenței.

Potrivit formației sale scientizante, Freud și-a pus mereu problema acurateței metodologice și a controlului rezultatelor. El a avertizat în repetate rânduri asupra primejdiilor ce pîndesc psihanaliza, datorită tendinței analistului de a se proiecta în materialul de observație ori de a trage concluzii pripite. În condițiile în care inconștientul nu poate fi studiat decît indirect, pe cale empirică și speculativă, există, firește, un teren prielnic pentru derive și exagerări. Uneori, în lipsa spiritului critic, analistul poate cădea, pur și simplu, în maladiile pacienților săi, spre pildă într-o atitudine paranoică, pe care Freud o descrie astfel în *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904): „Pe cînd omul normal admite o categorie de acte accidentale care nu au nevoie de motivație, categorie în care așază o parte din propriile sale manifestări psihice și acte ratate, paranoicul refuză orice element accidental în manifestările psihice ale altuia. Tot ce observă la ceilalți este pentru el semnificativ, deci susceptibil de interpretare”. Nu mai puțin nociv este așa-numitul „delir de interpretare”, caracterizat prin „preponderența unui motiv persecutoriu și a unui raționament monoideic care împinge subiectul să se avînte în construcții halucinatorii” (Freud, b, p. 578).

Prețioase și neașteptate observații asupra practicilor analitice a făcut Wittgenstein într-un manuscris publicat postum, de-abia în 1966. Comunitatea științifică a avut surpriza să afle, cu acest prilej, că spiritul hipercriticist și problematizant al autorului *Investigațiilor filozofice* s-a numărat printre cititorii atenți ai lui Freud. Dintre remarcile sale, o rețin pe cea care vizează rezultatul curei psihanalitice: „Rectitudinea interpretării e în funcție de criterii variate, de exemplu: a) ce spune sau prezice analistul pe baza propriei sale experiențe trecute; b) către ce este condus pacientul prin asociațiile sale libere (*freier Einfall*). Ar fi interesant și important de a observa în general o coincidență a acestor două criterii. Ar fi însă suspect să pretindem (cum pare s-o facă Freud) că ele trebuie să coincidă întotdeauna” (Assoun, p. 88). Wittgenstein

atrage atenția asupra rolului pe care-l joacă limbajul în constituirea „efectului de asentiment”. Și afirmă încă, malițios, că interpretarea psihanalitică furnizează totuși, în esența ei, nu atât „explicații”, cât „descrieri suplimentare” prin comparații și „grupări de cazuri”, avînd și un caracter „estetic”, întrucît e preocupată în mare măsură de adeziunea subiectului.

Voi încheia, oprindu-mă la un articol al lui Freud din 1937, semnalat în mod special de un comentator (Paul-Laurent Assoun), în care bătrînul savant, răspunzînd obiecțiilor făcute, altfel cu deferință, de un anonim (Assoun se întreabă dacă nu era cumva vorba chiar de Wittgenstein), preconizează conceptul de „construcție”, ca o specificare a celui de „interpretare”, în sensul de a o „motiva” mai credibil în ochii pacientului pe aceasta din urmă. Procedînd astfel – speră Freud, cu umor –, oponentul său anonim va putea să decidă: fie este de acord – și atunci, cu atât mai bine; fie nu este de acord – și atunci va da totuși dreptate, în mod indirect, analistului, întrucît chiar și „opoziția” sa e relevantă; ea induce în limbajul psihanalizei o acceptare deghizată! Deși grav bolnav (mai avea un an de trăit), Freud manifesta aceeași excepțională vigoare intelectuală, care l-a caracterizat întreaga viață (Assoun, p. 62).

Aplicații psihanalitice la literatură

Între psihanaliză și literatură există o relație de complementaritate; ambele se ocupă de studiul psihicului omenesc, însă din unghiuri diferite: cea dintîi procedează științific, voind să ne arate cum stau lucrurile, în exactitatea prezenței și a desfășurării lor; cea de-a doua inventează ficțiuni spre a pune în evidență ce devin lucrurile, într-o ordine a posibilului. Pe acest temei, nu e de mirare că, încă din faza constituirii, psihanaliza și-a manifestat interesul față de literatură, căreia i-a cerut desigur nu obiecte de desfătare estetică, ci exemple de vise, nevroze sau fantezme, a căror elucidare să-i confirme ipotezele.

În 1907, ocupîndu-se de romanul *Gradiwa* de W. Jensen, Freud încearcă să clarifice ceea ce-i separă pe scriitori de analiști: „Modul nostru de a lucra constă în observarea conștientă la ceilalți a proceselor psihice care se abat de la normă, cu scopul de a le explica și de a enunța regulile formării lor. Scriitorul, în ce-l privește, procedează altfel; el își

dirijează atenția în propriu-i suflet asupra inconștientului, căruia îi pîndește manifestările și le îmbracă într-o expresie artistică, în loc să le reprime printr-o critică lucidă. În chipul acesta, el își extrage din sine însuși și din propria-i experiență ceea ce noi aflăm de la alții : căror legi li se supune activitatea inconștientului. Însă el n-are nevoie să-și formuleze aceste legi, nici măcar n-are nevoie să și le reprezinte clar ; pentru că mintea sa le implicitează, ele se găsesc încarnate în creație (Freud, a, p. 37).

E interesant că Jensen, invitat în cercul psihanalitic al lui Freud, la dezbaterile romanului, a negat în termeni categorici că la elaborarea acestuia ar fi jucat vreun rol teoriile psihanalitice și s-a declarat surprins de interpretarea dată povestirii sale. Dar faptul că un autor contestă, cu bună-credință, că ar fi avut intențiile pe care i le atribuie specialiștii, faptul că el nu e în stare să-și controleze fluxul imaginației creatoare nu face decît să confirme funcționarea „oblică” (oblică pînă la perversitate !) a inconștientului. Analiza *Gradivei* demonstrează, în orice caz, că psihanaliza, cel puțin în versiunea fondatorului ei, nu-și propune să favorizeze lecturi interpretative ale ficțiunii, cu scop critic ori estetic, ci să descopere felul cum se disimulează în structurile operei pulsunile și dorințele refulate ale autorului. Freud s-a menținut fără abateri, în tot lungul carierei, pe poziția de principiu că literatura – așa cum scrisese în 1909 – este o „activitate ludică, de tip arhaic și narcisic”, avînd calitatea să ofere o „satisfacție compensatorie”, dar, în același timp, și o joacă subtilă a spiritului creator, care trebuie valorizată prin ceea ce are specific.

Starobinski citează un text interesant, Dostoievski și paricidul, unde se disting în personalitatea marelui scriitor patru componente : poetul, nevrozatul, moralistul, păcătosul. „Din nefericire, spune Freud, analistul e obligat să depună armele în fața poetului.” El poate însă studia cu folos psihologia autorului, modalitatea în care aceasta se reflectă în creație. „Astfel de cercetări arată ce factori au suscit-o și ce materie primă i-a fost impusă de destin. E o sarcină deosebit de atrăgătoare să studieze legile psihicului omenesc pe individualități ieșite din comun.” (Starobinski, p. 237) Așadar, potrivit creatorului ei, psihanaliza dispune de mijloacele necesare analizării complexelor, frustrațiilor, fantasmelor etc., ca simptome, descoperindu-le cauzele și stabilindu-le incidența asupra creației. Ea nu are însă competența de a explica „geniul” scriitorului, faptul că frustrațiile, complexe etc. produc îndeobște nevroze, dar în

anumite cazuri, cînd e vorba de mari scriitori, se află la originea unor opere admirate universal. Ca și în privința vulgatei marxiste, se poate afirma că aflarea a tot felul de detalii privind biografia autorului și circumstanțele în care a lucrat ne edifică asupra preliminarilor creației, dar nu ne permite nici să înțelegem mijloacele specifice prin care e construită opera, nici să-i motivăm valoarea artistică.

Dar dacă psihobiografia, cu centrarea ei pe inconștientul autorului, rămîne pentru critica literară de un interes mărginit, se pune întrebarea dacă orientarea cercetării spre inconștientul textului însuși n-ar putea conduce la rezultate mai spectaculoase? Răspunsul pare afirmativ, deși, din numeroasele tentative întreprinse în această direcție, puține s-au dovedit realmente fructuoase. Mă voi opri la un singur exemplu, cel al lui Charles Mauron, ale cărui lucrări, *L'inconscient dans l'œuvre et la vie de Racine* (1957) și, mai ales, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel* (1962), au stîrnit oarecare vîlvă în anii '60. Meritul lor rezidă în aceea că, pe de o parte, ele respectă, mai mult decît alte aplicații psihanalitice, specificitatea literară a textelor, iar pe de altă parte, că izează de o tehnică ingenioasă, cu un rol similar celui jucat de „asociațiile libere” folosite în tratamentul nevrozelor.

Totul începe de la lectura atentă a textului studiat. Cercetătorul nu ia în considerare niciun element al tradiției interpretative, operînd pe cît posibil fără apriorisme, într-o stare deliberat ingenuă. Sarcina lui este să rețină configurațiile recurente (cuvinte, sintagme, tropi), care apar în mai multe opere diferite ale aceluiași autor. Suprapunerea unora peste altele dă naștere unor „rețele” care ies în cadrul lor, în mod involuntar, conexiuni, sugerează raporturi și preconizează trăsături relevante, neobservate pînă atunci. Nu e vorba deci de o comparare a textelor, care ar confrunta conținuturi conștiente și ar implica subiectivitatea interpretului, ci de o suprapunere efectuată pe baza existenței clare a unor similitudini necăutate și în ordinea impusă de logica apariției lor. Tehnica e astfel „obiectivă” și pare irefutabilă. În ultimă instanță, ea duce la recuperarea a ceea ce Mauron numește, cu o sintagmă destul de ambiguă, „mitul personal” al autorului. (Spun „ambiguu” pentru că expresia poate induce ideea „imaginii” pe care scriitorul vrea s-o proiecteze despre sine sau, dimpotrivă, ideea „structurii inconștiente” aflată la temelia operei. Cea de-a doua variantă e evident cea creditată de Mauron.) „Această structură psihică a scriitorului – afirmă Mauron – îi

determină pînă la un anumit punct opera. Pînă la ce punct? N-o știm și nici n-o putem decide a priori... E necesar să scrutăm fiecare operă în profunzime spre a putea citi, în transparență, psihicul creatorului ei." (Mauron, p. 19)

Partea vulnerabilă a teoriei lui Mauron rezidă în faptul că suprapunerea nu este și nu poate fi un act impus exclusiv de prezența unor recurențe textuale. Criticul „știe” dinainte ce vrea să demonstreze, de pildă, că Don Juan este imoral; de aceea, el construiește „rețelele asociative” în „această” perspectivă (deși trăsăturile psihologice ale personajului, luate una cîte una – cum s-a observat de altfel –, spirit, inteligență, mobilitate, arta și plăcerea seducției, capacitatea dupleitară etc., nu trimit neapărat la un caracter pervers) (Ravoux-Rallo, p. 45). Dilema este că nu ne putem angaja în „suprapuneri” fără o ipoteză prealabilă, însă ipoteza prealabilă predetermină, vrînd-nevrînd, rezultatul anchetei. Este vechea poveste: scoatem din sac exact ce tot noi am introdus acolo. Prin aplicarea metodei sale, Mauron n-a reușit să fie mai științific decît alți cercetători; el n-a făcut decît să producă o serie de interpretări, mai mult sau mai puțin ingenioase, care s-au alăturat celor efectuate înainte ori după el, cu ajutorul altor metode. Ne-ar trebui o mare doză de iluzie ca să le atribuim un coeficient superior de obiectivitate.

7. Fundamentul prereflexiv (*Background*)

Pentru a ne putea înțelege unii cu alții, fiecare membru al comunității posedă o serie de reguli, abilități, cunoștințe, unele explicite, cele mai multe implicite, încorporate sau memorate și intrate în reflex, pe care practica relațiilor interpersonale și, în genere, participarea la viața socială le pun în evidență și în stare de funcțiune, ori de câte ori e nevoie. În ultimele decenii, câțiva reprezentanți eminenți ai filozofiei limbajului și ai spațiului social au abordat studiul acestui „fundal”, slab sau deloc conștientizat, care se află însă la temelia capacității comprehensive și comunicaționale a oricărui subiect. L-au denumit *Background* (Searle), „lume trăită” (Habermas), „cunoaștere prereflexivă” (Taylor), „habitus” (Bourdieu). Fără a fi coincidente sau interșanjabile, aceste concepte au în vedere ceva comun: anume identificarea unui ansamblu de disponibilități cognitive, corporale, culturale etc. induse în fiecare dintre noi de practica socială. „Fundalul” automatizează o serie de comportamente des repetate, fixează adaptările reușite în cadrul a diverse activități, transformându-le în stereotipuri, și ține în rezervă scheme orientative spre a face față multiplelor provocări ale realității, totalizând astfel un anume *know how* corporal.

Luarea în considerare a „Fundalului”, ca suport, depozit, set de capacități, presupune o răsturnare fundamentală a felului de a-l privi pe om. Spre deosebire de epistemologia clasică (Descartes), restrînsă la studiul individului ca agent monologic și spațiu interior dezincarnat (spirit), subiectul de care se ocupă modernitatea este socialmente constituit. El cuprinde – cum arată Charles Taylor – și „corpul”, și pe „ceilalți”. Nu mai e conceput, în primul rînd, ca „loc al reprezentărilor”, ci ca o ființă angajată, care acționează în și asupra lumii.

E obligat să-și controleze vecinătățile, să-și supravegheze imaginea de sine și să coopereze cu alții, în calitate de „co-agent”. Taylor stăruie asupra actelor „dialogice”, efectuate în cuplu, de felul conversației, dansului, tăierii buștenilor cu ferăstrăul etc. În aceste situații, nu are loc o simplă coordonare între parteneri, ci o acomodare, asumarea, prin tatonări reciproce, a unui ritm comun, o armonizare progresivă a gesturilor, mimicii, inițiativelor, foarte greu, dacă nu imposibil de conceptualizat. Dacă am limita înțelegerea doar la cogniție și reprezentări, ar fi imposibil să ne explicăm ce se întâmplă în cazurile menționate, mai ales că nu există nici reguli care să ghideze comportamentele, nici noțiuni care să le clarifice. „Fundalul” își manifestă aici prezența imperativă. „Departate de a fi locul proeminent al înțelegerii – conchide Taylor – reprezentările nu constituie decît niște insule în oceanul aprehensiunii practice și neformulate a lumii.” (Taylor, b, p. 579-580)

John Searle definește *Background*-ul (Fundalul) drept „un set de capacități nonintenționale sau preintenționale care abilitază stările (cu funcție) intențională” (Searle, c, p. 128). Într-o manieră concretă, mai puțin teoretizantă decît a gînditorilor europeni, el insistă asupra faptului că, sub raport pur literal, orice enunț e subdeterminat, de unde, în principiu, posibilitatea mai multor interpretări, bazate pe îndeplinirea „condițiilor de adevăr” (în cazul convingerilor) și a „condițiilor de satisfacere” (în cazul dorințelor). În aceste situații, *Background*-ul este cel care, potrivit locului și momentului, furnizează contextul necesar determinării sensului corect. Spre pildă, din punct de vedere literal, „a deschide” înseamnă același lucru în expresiile „deschid fereastra”, „deschid seiful”, „deschid ședința”, „Einstein a deschis o nouă epocă în istoria științelor”. Condițiile de adevăr pe care le presupun propozițiile respective nu sînt definite prin conținutul lor semantic, însă, cu toate astea, noi știm să distingem între a deschide o fereastră (răsucind mînerul), un seif (uzînd de un cifru), o ședință (rostind o formulă convențională), „o epocă” (în științele fizice). La fel, deși o fereastră poate fi deschisă prin împingere, spargere, scoatere din țîni etc., vom alege de fiecare dată calea indicată de împrejurări. Faptul că ne oprim fără deliberare la soluția potrivită se datorează Fundalului, cunoașterii nearticulate a modului în care funcționează lumea.

În același chip, în propozițiile „tai cozonacul”, „tai lemne”, „tai o pîrtie”, „tai cărțile”, verbul are o semnificație unitară, dar „condițiile de adevăr” nu sînt precizate. Însă oricine știe, în măsura în care posedă același *Background*, că un cozonac nu se „taie” cu toporul, lemnele cu cuțitul, că zăpada este „tăiată” de schiori, iar „tăierea cărților” nu este un sacrilegiu, ci o metaforă folosită la poker, prin care se înțelege oferta făcută unui partener de a separa în două pachetul de cărți de joc spre a introduce aleatoriul în distribuirea lui. Dar expresia : „i-a tăiat nasul lui P” ? Aici verbul e utilizat indirect, spre a sugera că cineva i-a dat o lecție unui individ arogant, după cum în expresia „nu-l taie capul” se formulează o părere negativă despre intelectul cuiva. În ambele cazuri, avem a face cu metafore gramaticalizate (catahreze) ; cînd și unde pot fi aplicate, depinde de cunoștințele de „fundal”.

O altă funcție a *Background*-ului este că furnizează abilitățile necesare decodificării percepțiilor (asimilez lucrurile pe care le văd categoriilor conceptuale de care dispun), ori înțelegerii secvențelor de evenimente condensate în expresii laconice, de tipul *frames* (a merge la restaurant, a da un interviu pentru angajare) și „scenarii” (a te căsători, atacarea diligenței), ori, în fine, orientării dorințelor și credințelor noastre prin dispoziții motivaționale etc. (Searle, c. p. 132-137).

Searle ridică și problema extrem de interesantă a raporturilor dintre *Background* și inconștient. El neagă ideea destul de răspîndită, susținută, între alții, de Chomsky și de Fodor, că în comportamentele noastre de tipul învățării gramaticii unei limbi naturale am utiliza o competență înnăscută, însă plasată la un nivel inconștient. Trimiterea la inconștient îi pare semioticianului american un mod expeditiv și frivol de a rezolva o dilemă încilcită. „De la Freud înapoi am găsit folositor și convenabil să vorbim cu ușurință despre inconștient fără să ne dăm osteneala de a explica precis despre ce este vorba. Imaginea pe care o avem despre stările mentale inconștiente e că ele ar fi asemenea celor conștiente, minus conștiința. Dar ce înseamnă asta exact ? N-am găsit un răspuns satisfăcător la această întrebare nici la Chomsky ori la Fodor, dar nici chiar la Freud. Ca s-o spun fără menajamente, cred că în cele mai multe abordări ale inconștientului de către științele cognitive n-avem o idee clară despre ce discutăm.” (*ibidem*, p. 128) Drept care, întrucît știe că *Background*-ul este o structură cauzală neuro-fiziologică a stărilor

intenționale, dar ignoră în ce fel are loc procesul determinativ, Searle decide, ca bun pragmatist, să descrie varietatea tipurilor de funcționare a Fundalului „la un nivel superior”, în perspectiva efectelor produse, fără a ancheta „dedesubt”, așa cum am și văzut în exemplele de mai sus.

El sugerează totuși, fără să intre în detalii, că în multe cazuri acționăm ca și când ne-am conforma unor reguli, deși în realitate sîntem ghidați de obișnuințe sau deprinderi, care se automatizează prin experiențe repetate de nenumărate ori. Purtarea indivizilor în situații recurente are alura unui mecanism, fără a fi „în sine un sistem de reguli” și fără a include „reprezentări” ale regulilor respective (*ibidem*, p. 146). În alți termeni, Searle pledează „pentru adăugarea unui nou nivel la explicația privind anumite tipuri de comportament social”, în afara celor clasice, ale conștientului și inconștientului; ar fi vorba de un nivel intermediar, pe care-l numește „diacronic”, fiindcă se formează în decursul vremii, dar care ar fi mai adecvat numit „habitudinal”, al deprinderilor și uzurilor încorporate.

Teoria ghidării după reguli a lui Wittgenstein poate fi apropiată de tezele lui Searle. În esență, Wittgenstein deosebește regulile cu aspect coercitiv ale matematicii de cele ale practicii sociale. Primele sînt univoce, independente de noi și descrise în termeni de „mecanism mental”, cele din urmă nu dispun de standarde de corectitudine și se bazează pe convenții rezultate din exersarea îndelungată a aceluiași comportamente. Spre exemplu, „o persoană se ia după indicațiile unui semnalizator numai dacă există un mod obișnuit de a folosi semnalizatorul, un obicei” (Wittgenstein, c. p. 198). Și asta întrucît „orice semn prin el însuși pare mort. Ce îi dă viață? E viu prin folosință. Respiră oare viața în el? Sau uzul îi dă viață?” (*ibidem*, p. 432).

Regulile de care ne servim în viața socială au o natură colectivă, bizuindu-se pe un acord implicit. Transformarea lor în deprinderi denotă o adaptare la cerințele evoluției: dacă am conștientiza în fiecare clipă gesturile ori acțiunile pe care le facem, am fi exasperați de mărunțișuri și incapabili de a ne concentra pe esențial. Memorarea acțiunilor familiare, de rutină, îndeplinite în mod necesar și repetat, duce la schimbarea lor în habitudini, iar acestea, după cum știm, în situații normale (în care nu intervine nimic neprevăzut), funcționează mașinal: cînd conduc automobilul și execut o depășire, nu mă mai gîndesc la

modul de a opera cu schimbătorul de viteze, cînd mă aflu în compania unor persoane aparținînd unor categorii situate ierarhic diferit, uez fără ezitare de registrul lingvistic adecvat (mai sus, egal, mai jos), cînd dau peste propoziții de tipul : „Pune-ți pofta-n cui”, percep instantaneu condițiile de adevăr implicate ș.a.m.d.

Dacă în cazul lui Searle conceptul de *Background* are o clară conotație semiotică, el devine la Habermas puternic încărcat sociologic. Denumirea de „lume trăită” pare a proveni de la Husserl, care o introdusese în *Criza științelor europene* ca un soi de fundament refutat al sensului, un context prealabil, constituit din practica naturală și experiența nemijlocită a fenomenalității cotidiene. La Habermas, „lumea trăită” desemnează o cunoaștere nontematizată, implicită și nonreflexivă. Ea este caracterizată de imediatitate, aspect totalizant („mă găsesc mereu deja într-o lume intersubiectiv împărtășită”, avînd un centru și limite poroase), de holism (deși aparent transparentă, „lumea trăită” pare impenetrabilă prin aglomerarea și întrepătrunderea componentelor) (Habermas, g, p. 93).

Conceptul de „lume trăită” trimite la o cunoaștere intuitivă privind felul de a stăpîni o situație dată. Funcționează ca un „sol”, care „îndiguiește contingenta cît mai aproape de experiența însăși” și inspiră un sentiment de certitudine, ca și cum „ar înălța un zid protector împotriva surprizelor”. Tocmai fiindcă nu formează o „cunoaștere” veritabilă, dispune de siguranța echilibrului pe sîrmă, care se mișcă dezinvolt și fără teamă cîtă vreme nu e conștient de pericolul ce-l paște.

Habermas insistă că „lumea trăită” conține și un „depozit verbal structurat de ipoteze de arierplan, reproduse sub forma unor tradiții culturale.” Grație acestor disponibilități ținute în rezervă, participanții la comunicare posedă diverse opțiuni interpretative care le permit să nu fie luați prin surprindere de ceea ce se întîmplă. „În practica comunicării cotidiene – notează Habermas – nicio situație nu este riguros necunoscută.” Iar subiectul, devenit agent sau actor, e deopotrivă „inițiatorul” unor acțiuni de care e responsabil, fiind, în același timp, și un „produs” al tradițiilor în care se înscrie (Habermas, f, p. 432-434).

O remarcă interesantă a lui Vattimo, cu care de altfel ne vom mai întîlni în alt context, este că, prin caracteristicile lui normative, conceptul de „lume trăită” al lui Habermas e legat de trăsături istoric

definite ale societății occidentale. Cu alte cuvinte, vorbind din interiorul unei tradiții precise, el ar construi o structură transcendentă a oricărei posibile „lumi a vieții”, extrapolând la nivelul unei universalități metafizice ceea ce e doar regional (Vattimo, b, p. 29).

Ultimul gânditor pe care-l evoc în problematica Fundalului este Pierre Bourdieu. Nu numai că el relativizează noțiunea de „regulă” (care nu ne „constrânge”, doar ne „ghidează” – cum arătase și Wittgenstein), ci include „regularitățile fără regulă” în sfera unei cunoașteri implicite, denumite cu un cuvânt ce a cîștigat în timp o mare notorietate: „habitus”. Utilizarea acestui concept îi îngăduie lui Bourdieu să se distanțeze și de umanismul clasic, care-i considera pe indivizi subiecți independenți, capabili să se autodetermine, dar și de obiectivismul lui Lévi-Strauss, care-i transformase în simple „epifenomene ale structurii”. Contestînd ambele extreme, deopotrivă mitice, habitus-ul ar trebui să inducă ideea că individul poate fi condiționat și, în același timp, să rămînă creator. Cum? Datorită faptului că structurile mentale prin care este aprehendată lumea socială constituie, în esență, interiorizarea structurilor lumii sociale înseși. „Produs” al acesteia, devenit o „practică”, un sens incorporat, habitus-ul întreține cu realitatea „o veritabilă complicitate ontologică, principiul unei cunoașteri fără conștiință, al unei intenționalități fără intenție și al unei stăpîniri practice a regularităților lumii, care ne permit să-i anticipăm viitorul fără a avea nevoie să-l postulăm ca atare” (Bourdieu, a, p. 22).

Utilizarea termenului „habitus”, ca instrument conceptual, permițînd atît explicarea reproductivă, ritualică, a unor comportamente, cît și inventarea de alternative, care modifică regula jocului, nu este o mișcare de „hocus pocus”; ea pretinde cercetătorului o bună familiarizare cu materia studiului și un examen atent al circumstanțelor. După cum știm, asimilarea unei limbi străine e, înainte de toate, o problemă de exercițiu și trăire în ambianța vorbitorilor nativi, mai degrabă decît una de memorare a regulilor gramaticale. În unele cazuri, este desigur posibil ca, plecînd de la sesizarea unor similitudini ori regularități, să existe posibilitatea de a ajunge la teoria corespunzătoare, însă adesea drumul e prea laborios și prea puțin rentabil spre a fi parcurs. Tocmai de aceea clarificarea dialecticii dintre motivele explicite ale acțiunii și schemele interiorizate, de origine subconștientă, prezintă un mare interes, dar nu

e lesne de pus în lumină. „Condițiile generate de habitus – constată ironic Bourdieu – n-au frumoasa regularitate a conduitelor deduse dintr-un principiu legislativ: habitus-ul este asociat cu nedeslușitul și vagul. Spontaneitatea productivă care se manifestă în confruntarea imprevizibilă cu situații mereu reînnoite se conformează unei logici practice, cea a vagului, a aproximativului, care-i definește raportul obișnuit cu lumea.” (Bourdieu, a, p. 96; Boltanski, p. 153-161)

8. Condiționarea socio-culturală a activităților cognitive

Am văzut pînă acum că, în pofida unor pretenții trufașe și idealiste, modul nostru de a interpreta, departe de a fi autonom, se subordonează în realitate condiției de finitudine și istoricitate a subiectului. Vrînd-nevrînd, individul este aservit structurilor lui anticipative, pre-dispozițiilor, prejudecăților, tradițiilor, tuturor factorilor cuprinși sub conceptul de „precomprehensiune”, care-i îngrădesc gîndirea și i-o colorează partizan. Psihanaliza adaugă acestui contencios constatările ei, lucide, dar amare, privind fluxul inconștient al pulsionilor și extrema labilitate a controlului rațional. Pentru a încheia acest tablou lamentabil de destituire a spiritului din postura autocratică, de atotputernicie și transparență, pe care o ocupa în aurora filozofiei moderne, la Descartes și Leibniz, rămîne să vorbesc de o altă condiționare puternică și evidentă a activităților cognitive, cea socio-culturală.

Devenirea socială a individului

Spre deosebire de lumea animală, în care puii devin rapid operaționali și productivi, purtîndu-și singuri de grijă și cîștigîndu-și hrana, puii de om au nevoie de o lungă perioadă de protecție și educare ca să ajungă în faza adultă. Mai întîi familia, apoi școala contribuie decisiv la formarea lor, în spiritul unui ideal, care variază desigur în funcție de epoci și mentalități, dar urmărește pretutindeni un același scop: aducerea individului la numitorul comun al limbajului, valorilor, normelor, simbolurilor societății în care trăiește. Aceasta înseamnă constituirea Repertoriului, a unui corpus de cunoștințe și deprinderi, alcătuit dintr-o

vulgată enciclopedică (de nivelul învățămîntului elementar), o versiune esențializată a tradițiilor și a credințelor comunitare (religie, mituri, tabu-uri, așa-zisele „evidențe”), un memento interiorizat al principalelor reglementări ale conviețuirii colective (reguli de conduită față de autorități, bătrîni, femei, străini etc., modalități ale comunicării cu superiorii, inferiorii și egalii etc.) (vezi și P. Cornea, b, p. 86-90).

Tot acest proces de modelare a individului în lungul perioadei sale de formare a fost denumit de Konrad Lorenz, și după el de Edgar Morin, cu termenul expresiv de *imprinting* cultural. Influența lui ar putea fi cu greu supraevaluată. Unul dintre cercetătorii care au aprofundat problema (J. Mehler) se exprima astfel : „*Imprinting*-ul cultural se înscrie cerebral din prima copilărie prin stabilizarea selectivă a sinapselor, iar aceste inscripții vor marca ireversibil spiritul individului în modul său de a cunoaște și de a acționa” (*apud* Morin, b, p. 26). Amprenta indelebilă a celor dintîi experiențe e de o importanță primordială, adesea decisivă în formarea viitorului adult.

Odată cu intrarea în adolescență, cu multiplicarea experiențelor de viață, progresele în dezvoltarea personalității, eventuala intrare în cîmpul muncii sau în învățămîntul superior, deschiderea spre sistemele de valori și norme cu care se întîlnește în cîmpul social, subiectul își consolidează statutul de membru al colectivității, cu un coeficient mai puternic sau mai slab de integrare. *Imprinting*-ul rămîne – se înțelege –, dar pe el se greșează influențe diverse, contradictorii – și nu atît influențe, cît reacții asimilatorii, întrucît subiectul este angajat într-o bătălie adaptativă, pe care o duce în parte instinctiv, împins de pulsuni și dorințe, în parte conștient, motivat de nevoia autoafirmării și a cîștigării unui „statut” identitar.

În societățile moderne, diferențiate, cu un ritm accelerat de dezvoltare, unde divorțul între generații devine uneori dramatic, el tinde, de la un moment dat, să evadeze sau măcar să ia distanță în raport cu „grupul de apartenență”, încercînd să se afilieze unui „grup de referință”, care are în ochii săi marele avantaj de a fi ales, nu impus. De grupul de referință, deși adesea extrem de labil, supus schimbărilor, uneori și capriciilor celui ce-l domină, îl leagă idei comune, preferințe de gust și proximitate de conviețuire, precum și puțința comunicării directe, într-un limbaj specific, fără a plăti tribut conveniențelor.

Solidaritatea este întărită de relativa opoziție față de alte grupuri și, în genere, de suspiciunea față de lumea adulților. În același timp, prin extinderea interacțiunilor în câmpul „cotidianului comun”, al profesiei, *loisir*-ului și culturii de masă, prin „cooperarea conflictuală reglată” (Bourdieu) cu membrii propriului grup, subiectul își conștientizează „statutul” și învață să se descurce în „rolurile” ce-i sînt repartizate ori pe care și le asumă voluntar.

Opresc aici această schiță sumară care a urmărit să reamintească în ce fel societatea se autoproduce, socializîndu-i pe cei ce o compun. Procesul începe din anii fragezi ai copilăriei, desfășurîndu-se în interacțiuni complexe, pe fundalul unui context în permanentă evoluție. Aș vrea acum să stăruiesc asupra cîtorva din principalii factori sub influența cărora membrii societății își construiesc și-și actualizează sistemul propriu de credințe și valori. Am vorbit mai sus de *imprinting*-ul cultural, de multiplicitatea interacțiunilor inter- și extragrupale, de solidaritățile impuse ori asumate. Coborînd la un palier mai concret, aș vrea să fac mai clare modalitățile prin care, la nivelul „cotidianului comun”, oamenii parvin să se orienteze, să-și determine alianțele și adversitățile în planul ideilor, să-și croiască drum prin mulțimea confuză și contradictorie a informațiilor, cunoștințelor, punctelor de vedere care-i solicită. În ce măsură sînt ei liberi? În ce măsură sînt determinați? Nu voi deschide o discuție filozofică, ci voi încerca, servindu-mă de achiziții recente ale sociologiei și psihologiei sociale, să schizez cum se petrec în practică lucrurile.

Mă voi ocupa în cele ce urmează de credințe și reprezentări sociale, două dintre piesele majore ale echipamentului nostru cognitiv. Dar și de rolul ideologiei, ca instrument de investire și manipulare a cugetelor. Intenția mea nu este de a scrie un capitol de psihologie socială, ci de a continua ancheta asupra modalităților și limitelor în care ideile și interpretările noastre sînt influențate ori condiționate de factori interiori și exteriori organismului uman. În acest sens, alături de „credința”, cît și „reprezentarea socială” sînt noțiuni-cheie întrucît fac legătura, la un nivel accesibil, cu dispozițiile înnăscute, intrările de informație și activitățile rezultate (acte de vorbire, discursuri, acțiuni).

Credințele

Teoria dispozițională a credințelor

Nimic nu este mai comun decât fenomenul pe care-l numim „credință” și totuși cite ambiguități și întrebări neclarificate ne întâmpină când îl aducem în lumina unui examen critic! În faimosul său *Tratat asupra naturii umane*, David Hume atribuia credința mai mult părții senzitive decât celei intelectuale a spiritului nostru: „Mărturisesc că nu pot să explic perfect acest sentiment, acest mod de a concepe. Putem utiliza cuvinte care exprimă ceva apropiat. Dar veritabilul său nume, numele potrivit, este credința. Oricine înțelege acest termen în viața curentă. În filozofie nu putem face nimic mai mult decât să afirmăm că spiritul «simte» ceva care distinge ideile de judecata născocirilor imaginației. Tocmai aceasta le dăruiește mai multă forță și influență, le face să apară de mai mare importanță și le constituie în principii directoare ale tuturor acțiunilor noastre” (Hume, p. 173-174). Psihologul francez Pascal Engel, căruia i se datorează una dintre cele mai recente sinteze asupra subiectului, observa și el, de curând: „Nu avem încă o idee foarte limpede asupra locului pe care această noțiune ar trebui să-l ocupe în domeniul filozofic, în poșida (și, fără îndoială, din cauza) ubicuității sale” (Engel, a, p. 10).

Cercetătorii actuali cad de acord că noțiunea de credință desemnează atât atitudinea subiectului care crede (factorul mental), cât și, deopotrivă, conținutul sau obiectul credinței (factorul propozițional). Ea se deosebește de „cunoștință” prin două trăsături esențiale. În primul rând, nu consemnează certitudini (atestare experimental, practic sau demonstrativ), ci se ocupă cu lucruri îndoielnice, sub raport obiectiv. La întrebarea: „Când pleacă rapidul de Cluj?”, dacă mi se răspunde inechivoc: „La orele 9 a.m.”, conchid că mi se transmite o informație exactă, dacă mi se răspunde: „Cred că la orele 9”, deduc că locutorul nu e „sigur”, că-mi dă o „păreră”, admișind implicit că ar fi posibil să se înșele („A crede” înseamnă – cum vom vedea – și „a fi convins”, dar și „a fi de păreră, a i se părea”). Deși persistă o îndoială, el își consideră aserțiunea probabilă (de aceea o și avansează). Caracteristică credințelor e „atitudinea”, inducerea unui „asentiment” față de presupusul „adevăr” al conținutului semantic, care poate varia între o „convingere” puternică

și o „bănuială” fragilă. Credința nu e niciodată o enunțare propozițională neutră, ci o enunțare „cauționată” personal de locutor. Altfel spus, ea nu este o simplă „opinie” sau o „informație”, ci un „punct de vedere”, care (în mai mare sau mai mică măsură) ne angajează, de unde și relativa stînjeneală cînd se pune problema de a-l schimba. Credința îmi pare a fi mai mult atitudinală decît enunțiativă, cum înclina să considere și David Hume.

În al doilea rînd, spre deosebire de cunoștință, credința implică o „dispoziție spre acțiune”. De ce s-a sinucis Romeo? Fiindcă o „credea” pe Julieta moartă. De ce mă aprovizionez de la magazinul Y? Fiindcă am „credința” că livrează mărfuri de calitate, la un preț rezonabil. Ce părere au studenții despre decanul Facultății? Unii îi aprobă autoritarismul, alții i-l contestă, dar se fereșc s-o spună. Reiese că credințele pot fi false, sub raport obiectiv, deși întovărășite de un sentiment subiectiv de încredere absolută (cazul I); că ele pot fi plauzibile, atît sub raport obiectiv, cît și sub raport subiectiv (cazul II); că ele sînt diferite, apropo de același obiect, fie că sînt exprimate sau tacite (cazul III).

În sensul larg al cuvîntului, credința este, așadar, o stare mentală presupunînd asentimentul dat unei anumite reprezentări sau judecăți al căror adevăr obiectiv nu e nici garantat, nici însoțit de un sentiment subiectiv de certitudine. Ar fi vorba de ceea ce numim în mod obișnuit „opinie”, însă o opinie evaluată de locutorul însuși în privința adevărului ei. În funcție de gradul de garanție obiectivă și de încredere subiectivă, Pascal Engel a propus următoarea clasificare utilă a credințelor (Engel, a, p. 10-12):

1. Cînd garanția obiectivă e slabă sau foarte slabă, în pofida subiectului care crede cu putere contrarul – avem a face cu o opinie îndoielnică sau falsă, de felul „prejudecății”, „iluziei” ori „superstiției” (credința în fenomene supranaturale ori magice, în fantome, vrăjitorie etc.).

2. Cînd credințele sînt susceptibile de a fi adevărate sau de a avea un anumit fundament obiectiv ori se află în curs de verificare – ne găsim în fața unor „bănuieli”, „prezumții”, „ipoteze”, „supoziții”, „estimări”, „conjecturi”.

3. Cînd credințele se bazează pe un puternic sentiment subiectiv de certitudine, fără însă a dispune de o acoperire obiectivă solidă – întîmpinăm „convingeri”, „dogme”, „afirmații doctrinare”.

În cazurile în care credința se dispensează de existența oricăror date sau garanții obiective, deci depășește pragul opiniei, dar presupune un sentiment inebriabil de certitudine interioară – avem a face cu o credință de tip religios (*foi*). Credințele religioase (și, în unele cazuri, aserțiunile ideologice) nu se supun regulilor obișnuite de validare: un credincios necondiționat n-are nevoie de probe și nu se lasă tulburat de contradicția în care intră când este confruntat cu un adevăr empiric ostil; el crede cu tărie, împotriva oricărei evidențe, reclamându-se de la un domeniu incompatibil cu raționalitatea și logica profană (*Credo quia absurdum*).

O a doua definiție, mai îngustă, dar mai tehnică a credințelor, rezultă din exploatarea dimensiunii ei „dispoziționale”, de care am amintit mai sus. Psihologia populară a întrevăzut de mult că, asemenea dorințelor, credințele sînt la originea a numeroase comportamente, fie ele verbale, fie propriu-zis acționale. Charles Sanders Peirce se numără printre cei dintii moderni care au pus punctul pe i: credința nu ne face să acționăm nemijlocit – spunea el –, e însă o dispoziție care dirijează acțiunea, o incitație, asemănătoare iritației nervoase pe care organismul tinde s-o elimine prin acte reflexe (Peirce, b, 5.373). Funcționaliștii (Putnam, Fodor, Dennett) au preluat teoria, stăruiind asupra faptului că o „credință este o stare mentală care servește de tranziție, mijlocind dorințe și alte stări mentale între intrările de informație (de exemplu, percepții) și ieșirile comportamentale (de exemplu, acțiuni sau enunțuri)” (Engel, a, p. 30). Potrivit acestei concepții, credințele sînt sustrate controlului voluntar și nu sînt necesarmente conștiente, deși ar putea să fie.

Cum se formează credințele? Unele, cele mai puternice și mai rezistente, legate de primele impresii ale copilăriei, sînt instinctive, asimilate pasiv. Altele provin din contacte directe cu ambientul, pe cale perceptivă, cele mai multe au la bază inferențe. În acest ultim caz, e clar că ele se formează, în parte măcar, și pe cale conștientă. Există cercetători care speculează că o serie de credințe sînt innăscute, universale și fixe, înclinate naturii umane în cursul evoluției. Ele ar aparține „fondului comun” al omenirii. Richard Dawkins a emis, în acest sens, ipoteza că, asemenea genelor, responsabile de transmiterea înșușirilor ereditare, ar exista niște entități numite „meme”, cu funcțiunea de a asigura transmiterea unor „trucuri utile”, de ordin cultural, necesare supraviețuirii speciei (*ibidem*, p. 97-98).

În genere, ca forme „dispoziționale” și nonreflexive, credințele sînt rezistente ; ele nu cedează lesne solicitărilor de schimbare ; transformate în obiceiuri, joacă un rol important în dirijarea vieții noastre. Coeficientul lor de inerție e amplificat de caracterul holist, de faptul că nu e posibilă izolarea unei credințe de celelalte, nici de rețeaua legăturilor epistemice și conceptuale în care se integrează. Dar dacă nu putem „impune” modificări decît cu multă trudă, avem însă capacitatea de a controla credințele și de a extrage din ele reguli de acțiune. Din păcate, n-o facem totdeauna rațional, așa cum a subliniat Peirce, într-un articol din 1878, intitulat „Fixarea convingerii”. (Opțiunea traducătorului român, Delia Marga, de a-l reda pe *belief* prin „convingere”, și nu prin „credință” îmi pare aici justificată ; traducerea prin *croyance* a lui Joseph Chenu în *Textes anticitésiens*, Aubier, 1984, nu satisface spiritul originalului.) Mă voi opri acum asupra acestui text deosebit de incitant.

Fixarea convingerilor după Peirce

Problema pe care și-o pune mintea fertilă a pionierului semioticii este în ce fel se pot „fixa” convingerile, întrucît oamenii resimt spontan un sentiment de neplăcere și de nemulțumire ori de cîte ori sînt stăpîniți de îndoială. Dorința lor de certitudine e satisfăcută prin adoptarea de opinii considerate drept „adevărate”. Însă – cum observa Peirce – „de fapt, pe oricare din convingerile noastre o considerăm adevărată și a spune aceasta este, firește, o simplă tautologie” (Peirce, b, 5.375). În realitate, faptul că sîntem convinși de un anumit lucru nu-i garantează cîruși de puțin valabilitatea. Una este să crezi, să fii sigur de ceea ce gîndești sau afirmi și cu totul alta să ai dreptate. Credințele noastre sînt poluate chiar de la sursă. Căci părerile și ideile pe care le avem se bazează fie pe informații perceptuale, fie pe reprezentări directe ori împrumutate. Însă experiența cea mai obișnuită demonstrează că atît organele de simț, cît și inferențele implicate în structura reprezentărilor ne pot înșela. În plus, consensul celorlalți, socotit drept una din cele mai importante instanțe de validare, e posibil să se dovedească el însuși iluzoriu (cum o arată dezvoltarea continuă a științei, care înlocuiește explicațiile naive și false date unor fenomene prin noi explicații, cu un grad mai înalt de adecvare).

Peirce descrie patru așa-zise „metode” de fixare a convingerilor. Prima metodă, a „tenacității”, constă în a căuta răspunsul unei întrebări în ceea ce ne place să credem, refuzând fără ezitare ceea ce ne contrariază, indiferent de argumente ori de fapte. Această atitudine de subiectivism încăpăținat și contraproductiv e asemuită de Peirce cu comportamentul strușului în fața unei amenințări: „Cînd strușul își îngroapă capul în nisip la apropierea pericolului, se prea poate că adoptă calea cea mai fericită. El ascunde pericolul pentru a spune apoi calm că nu există niciun pericol; iar dacă este absolut convins că nu există niciunul, de ce și-ar mai ridica privirea să vadă?” (*ibidem*, 5.377). Adeptul „tenacității” operează cu fermitate, regula sa de joc fiind simplă și clară. În cazul în care s-ar întîmpla să aibă succes – notează ironic Peirce – „nu vîd ce ar fi de spus împotriva felului său de a proceda. A obiecta că metoda este irațională ar fi o impertinență egoistă”, de vreme ce, la urma urmei, „oricine are dreptul să gîndească așa cum îi place” – și, putem adăuga, împotriva succesului orice argument devine volatil.

Metoda „autorității” se bazează pe menținerea prin constrîngere a ortodoxiei ideilor. Ea a fost și este folosită de regimurile tiranice. Dacă nu se poate ajunge la o completă uniformitate pe nicio altă cale – scrie Peirce, cu ironie –, atunci masacrarea tuturor celor care gîndesc altfel ar fi și este un mijloc foarte eficace de a înrădăcina o anumită opinie într-o țară. Există însă și procedări mai blînde, utilizate în societățile democratice, unde „libertatea cuvîntului este protejată de formele grosolane ale constrîngerii”. Aici obținerea uniformității părerilor e posibilă – după Peirce, care anticipa cu uimitoare perspicacitate o practică extrem de răspîndită în lumea contemporană – prin exercitarea „terorii morale”, de către cei ce se simt îndreptățiți să dicteze normele gîndirii corecte și știu să profite de existența, în grad înalt, a „ipocriziei sociale” (*ibidem*, 5.379).

Metoda „apriorismului”, utilizată de marii filozofi, de la Platon pînă la Descartes și apoi la Hegel, se bazează pe examenul rațional și cercetarea liberă. Ea este adesea generată de îndoiala trezită în unele spirite, „dotate cu un instinct social mai larg”, de spectacolul imensei diversități a credințelor existente printre oameni. De unde ideea acordării de preponderență înclinațiilor naturale întrucît, sub influența lor și prin interacțiuni constante, oamenii ar putea reuși să-și dezvolte treptat credințe în armonie cu realitatea lucrurilor. Metafizica clasică ar constitui exemplul cel mai ilustrativ al acestei metode, cu siguranță mai inteligentă

decît altele, însă avînd cusurul fundamental al oricărei gîndiri restrînse la speculație: faptul că propozițiile ei nu sînt garantate, în sensul că ceea ce apare unuia drept adevărat poate fi socotit de un altul fals. Apriorismul limitează cercetarea la ceea ce convine felului propriu de a vedea lucrurile, „gustului” ori sensibilității pentru anumite concepte și puncte de vedere; însă, oricît ar fi de subtil și de rafinat, gustul personal rămîne failibil și schimbător, fiind, în ultimă instanță, o „chestiune de modă”.

Dar dacă pînă și metoda fondată pe ceea ce pare a priori în acord cu rațiunea își demonstrează insuficiența, care poate fi metoda aptă să conducă la rezultate valide – presupunînd că există vreuna? „Pentru a ne potoli îndoielile este necesar să se găsească o metodă prin care convingerile noastre să poată fi determinate nu de ceva uman, ci de o permanență exterioară – de ceva asupra căruia gîndirea noastră nu are nicio putere... Trebuie să fie ceva care influențează sau ar putea influența pe orice om. Și deși aceste influențe sînt în mod necesar tot atît de diferite precum condițiile individuale, cu toate acestea metoda trebuie să fie astfel încît concluzia ultimă a oricărui om să fie aceeași sau să devină aceeași dacă s-ar stăruii suficient în investigație” (Peirce, b, 5.383). Numele acestei metode „obiective” e lesne de ghicit: metoda „științifică”.

Argumentele care pledează în favoarea ei sînt de ordin epistemologic, intuitiv și pragmatic. În primul rînd, ea postulează existența unei realități independente de ideile noastre, ceea ce obligă la un permanent efort de adaptare, de corijare a ipotezelor și speculațiilor lipsite de fundament. Apoi, ea corespunde intuiției care se află la temelia metodelor de a fixa convingerile, anume că „există ceva care poate controla adevărul unei aserțiuni”. În fine, Peirce constată că metoda științifică e verificabilă, confirmată de practică și se bucură de un uzaj universal; el însuși declară a o fi folosit cu succes, fără a fi avut motive de a o pune vreodată la îndoială.

Deși vocabularul lui Peirce este învechit, termenul „metodă” incomod, iar existența a „patru” metode nu este argumentată (de ce anume patru?), meritul său indiscutabil e că pune clar în lumină mecanismul inflexibil care stă la baza credințelor și a agregării lor în habitudină. Un mecanism paradoxal, fiindcă este, în același timp, irațional prin îndărătnicia de a nu-și pune niciodată la îndoială premisele și rațional prin rigora inferențelor concluzive. E aici vorba tocmai de caracteristica

proprie a credinței, stare mentală, care, prin însăși denumirea sa, irimite, pe de o parte, la opinie (enunț incidental, failibil, supus prin natură fluctuațiilor) și, pe de altă parte, la un asentiment total, de mare intensitate afectivă (credință, în sensul religios de *foi*).

Credem ce voim ?

Două mari probleme afectează domeniul credințelor. Una este cea a raporturilor dintre voință și credință, altfel spus : putem crede în ceea ce vrem să credem ? A doua este cea a relațiilor dintre credință și asertare, altfel spus : putem crede în ceea ce cineva afirmă că crede ?

Abordînd prima chestiune, voi reveni pentru puțin la cele spuse anterior. Pe parcursul procesului de formare a conștiinței de sine, care durează ani de zile și este indisociabil legată de experiența relațiilor interpersonale, ne „trezim” posedînd numeroase, în fapt nenumărate credințe. Ele dormitează în latențele cugetului pînă a fi actualizate în funcție de o circumstanță sau alta. Cele mai multe le împărtășim cu cei care ne înconjoară, familie, grup de vîrstă, clasă socială etc. Altele rămîn individualizate, reprezentînd inscripționări ereditare ori ambientale, convergînd în a ne diferenția mai mult ori mai puțin de ceilalți. Aceste credințe, cele mai vechi, mai generale și mai stabile, avînd rădăcini inconștiente și tendința de a se coagula în sistem, sînt sustrase „de regulă” controlului voluntar.

Ce înseamnă „de regulă” ? Că nu pot să mă descotorosesc de o credință și nici să-mi inventez una, după bunul-plac. Mai tehnic, în lumina teoriei dispozițional-funcțională, că nu depinde de voința mea să-mi retrag asentimentul dat unui anume conținut propozițional, nici să ader la un altul, străin și necunoscut mie. Desigur, ambele lucruri sînt posibile, dar ele reclamă timp și argumente. Spre exemplu, nu e suficient să decid că „voi crede” în existența monstrului de la Loch Ness ori în plopul care face pere ori într-o societate de piață unde serviciile nu sînt plătite ori într-o Românie fără corupți, pentru ca, efectiv, să și „cred” în toate astea.

O primă limită care constrînge spațiul credințelor este marcată de diferența conturată și consolidată, în anii formării culturale a individului, de frontiera, clar trasată, între ce e considerat real (deci obiectiv, aparținînd lumii guvernate de legi și regularități statistice, independente

de conștiința noastră) și ce este considerat fictiv (utopic, născocit, mitic, asociat visării ori închipuirii). Oricui, fără să-și dea seama, i se inoculează credințe axate pe o vulgată a cunoștințelor comune. Vrînd-nevrînd, subiectul ajunge să înțeleagă repede că atît zînelor, cît și caii înaripați și hrăniți cu jăratic, atît strigoi, cît și vrăjitoarele cu puteri malefice se înscriu în altă nișă ontologică decît cea rezervată oamenilor obișnuiți ori personajelor istorice. Desigur, granițele cunoașterii fiind în perpetuă schimbare, e evident că în altă epocă oamenii de azi ar fi avut alte credințe. Înainte de Copernic, părerea că soarele se învîrtește în jurul pămîntului trebuie să fi fost absolut generală, cu atît mai mult cu cît corespundea impresiilor simțului comun și se rezema pe interpretarea unor texte sacre; de aceea va fi durat și atîta vreme pînă să se renunțe la ea și să fie relegată în rîndul credințelor false.

O a doua limită de selecție și cenzurare a credințelor o constituie evidențele grupului și ale mediului de viață. Ele constau în practici culturale și lingvistice, rudimente de morală, religie, trimeri la valorile de patrimoniu, reprezentări sociale etc., pe care le evocă într-o formă imperfectă, nu o dată contradictorie, preceptistica proverbelor. Cercul acestor evidențe trebuie imaginat într-o structură etajată: largă și generală la bază, selectivă și tot mai diferențiată pe măsură ce accedem la colectivități din ce în ce mai înguste, mai omogene, dar și mai specializate (națiune, clasă, confesiune, minoritate - etnică sau culturală -, grup de referință, familie).

Așadar, „de regulă” înseamnă că, în mod obișnuit, nu pot „decide” să cred împotriva credințelor devenite habitudini, care mă formează, făcîndu-mă să fiu ceea ce „sînt”; mi-e greu, dacă nu imposibil să accept idei sau puncte de vedere care-mi sfidează sistemul cunoștințelor (ceea ce sînt deprins să admit drept „real” ori cu puțință), principiile moralei curente sau evidențele comune. În alte privințe însă, unde terenul de controversă nu atinge probleme de principiu ori unde nu este în joc coerența pe care încerc să mi-o impun ca persoană, lucrurile se schimbă. Un exemplu instructiv, în acest sens, îl constituie rectificările imaginii de sine. Astfel, s-a observat că autobiografiile multor celebrități se îndepărtează adesea, în detalii, de litera documentelor: unele fapte jenante ori dezagreabile pentru subiecți sînt pur și simplu eliminate, altele, care „dau bine”, dar au cusurul că sînt pe de-a-ntregul inventate, vin să îmbogățească povestirea vieții. Nu putem ști însă totdeauna dacă

autorii respectivi ajung realmente să „creadă” ceea ce își doresc (printr-un fenomen de „falsă memorie”) sau dacă, mai plauzibil, nu fac decît să „relateze” noi versiuni convenabile asupra evenimentelor, deci, în termeni cruzi, dacă nu „mint”, pur și simplu. Mai este nevoie să amintesc că fenomenul e de mare generalitate, nefiind cîtuși de puțin un monopol al oamenilor de seamă (în cazul cărora e doar mai lesne de studiat)? Avem cu toții tendința de a profita de failibilitatea memoriei spre a ne înfrumuseța sau măcar spre a ne drege biografia. Decît că această tendință este la unii inconștientă, la alții, embrionară și problematizată, la foarte mulți, de-a dreptul sistematică și cinică.

Voluntarismul în materie de credințe constituie așadar, în pofida scepticismului unor specialiști, o realitate de care trebuie ținut seama. Aceasta implică, în mod necesar, că, în unele cazuri, asentimentul prereflexiv acordat credinței se conștientizează; pe traseul dintre ceea ce „gîndesc” și ceea ce „fac” (enunț sau acționez) pare să se interpună astfel o instanță deliberativă; rolul ei e să estimeze „cauza”, să-i judece îndreptățirea. Așa se explică erodarea unor credințe ori schimbarea lor. În fața unor probe incontestabile, de ordin faptic (unde deci nu mai încap tăgăda), a unor argumente convingătoare (de maximă probabilitate) sau a unui consens larg susținut, oamenii rezonabili își amendează părerile. Nu ne interesează aici dacă, din încăpăținare, orgoliu sau dificultate a înțelegerii, ei o fac tacit ori se străduiesc să lase impresia că nu cedează, ori dacă procesul renunțării e ezitant și uneori îndelungat. La urma urmei, nimeni nu acceptă cu dragă inimă să facă pasul înapoi. Faptul esențial este că sînt, pînă la urmă, dispuși să se angajeze onest în tentativa laborioasă de renunțare la credințele dovedite ca inadecvate.

Există, în schimb, mulți semeni de-ai noștri care par a fi insensibili la probe. Ei neagă evidențele cu seninătate și persistă în a susține aberații. Argumentele cele mai constringătoare pe plan logic rămîn fără efect. De fapt, nici nu-și apără punctul de vedere, ci-l proclamă inflexibil, solemn, ridicînd tonul, eventual agățîndu-se de chițibușuri, care, după vorba lui Maiorescu, nu sînt „la chestie”. Ei recuză, obtuz și îndărătnic, orice opțiune rațională, își bat pur și simplu joc de regulile negocierii civilizate, care presupun voința de cooperare și concesii reciproce. În asemenea condiții, e clar că discuția însăși devine zădărnă. Asemenea oameni cred (sau pretind a crede) efectiv ceea ce doresc să creadă. Exemplul lor ilustrează, de mai era nevoie, caracterul

subordonat al interpretării și al judecății. Căci, din nenorocire, nu interpretarea și judecata decid ce este mai bine de făcut, ele se supun, pur și simplu, voinței, dirijate de impulsuri incontrolabile, frustrări, resentimente și pasiuni.

Credem ce asertăm ?

Credințele se exprimă prin aserțiuni sau acțiuni, prin acte de vorbire sau gesturi. Spre a le înțelege e nevoie să le interpretăm, iar pentru a le interpreta trebuie să le punem în context. Însă interpretarea – mai e nevoie s-o spun în această carte, confruntată cu inextricabilele ei complicații? – nu este totdeauna o treabă ușoară. Dimpotrivă.

Primul lucru frapant: legătura dintre ceea ce credem și ceea ce spunem (ca să ne limităm la domeniul limbajului) e adesea intransitivă. Asertarea nu este o condiție necesară a credinței (pot crede fără să mă exprim), nici una suficientă (pot aserta fără să cred). Actul de vorbire poate fi disociat de actul mental.

Această disjunctie favorizează simularea, sub formele ei extrem de variate, și, desigur, minciuna. Modalitățile de a trișa sînt nenumărate, iar plasticitatea limbajului permite toate încarnările. Locutorul are posibilitatea să-și ascundă adevăratele simțăminte și idei, să se prefacă, să-și condiționeze acordul, să țină discursuri neacoperite de un crez (așa cum procedează curent politicienii) etc. Convivialitatea contemporană, condusă de principii hedoniste, preferă eufemizarea aspectelor conflictuale în raporturile interpersonale și temperează uzul sincerității. Experiența arată că, asemenea vechilor tirani, care-i omorau pe curierii ce le aduceau vești proaste, prietenul apropiat nu-ți va ierta că l-ai avertizat de trădarea iubitei ori de eșecul ultimului său roman.

Dacă, așa cum am văzut, aserțiunea nu implică în mod necesar credința, ar fi însă greșit să instalăm o prăpastie între cei doi termeni. Eventualitatea multor cazuri de nonconcordanță nu exclude existența altora, mai numeroase încă, de tranzitivitate. Pascal Engel atrage atenția că relațiile de conexitate fac posibile metodele de sugestie și autosugestie ori practicile sectelor, Bisericilor, partidelor care-și obligă membrii să depună jurămint ori să-și declame credința cu voce tare (Engel, a, p. 55). Ideea este că repetarea orală a ceea ce asumi drept credință exercită o constrângere asupra agentului (și cu atît mai mult cu cît aserțiunea are

loc în prezența unor martori), astfel încât se reduce primejdia abjurării ori a schimbării de baricadă. Eficacitatea metodei nu e garantată sută la sută, dar e suficientă ca să-i justifice utilizarea pe scară mare.

Sondajele de opinie, atât de obișnuite în zilele noastre și atât de solicitate de politicieni și marile firme, implică și ele convingerea că între ceea ce cred și ceea ce spun oamenii există o corelație pozitivă. Organizatorii anchetelor sînt însă conștienți că aceasta nu poate fi indusă, cu sorți de izbîndă, decît cu anumite precauții. Cea dintîi condiție este de a opera cu „numere mari”, deci de a lucra cu eșantionaje reprezentative suficient de largi, care să ducă la restrîngerea improbabilităților inerente la nivel individual, făcînd audibilă efectiv vocea majorității. Cea de-a doua condiție – nici ea lesne de realizat – e de a formula întrebări simple, clare și punctuale, care să nu dea loc la interpretări și să nu sugereze ce așteaptă anchetatorii. Mai rămîne ca subiecții să „poată” accede la conținutul propriilor credințe puse în joc, ceea ce nu e todeauna garantat.

Încît, deși este posibil să nu asertăm ce credem sau să asertăm ce nu credem sau să ne prefacem că asertăm ce credem ori ce nu credem, între asertare, asentiment și credință funcționează totuși o relație de adecvare. Ea formează contextul normalității și se definește prin însușirea pe care o numim „bună-credință”.

Credințele și interpretarea

Din punct de vedere teoretic, funcția interpretării, ca expresie a raționalității, ar trebui să comporte în raporturile ei cu credințele trei tipuri distincte de activitate: confirmativă (să le legitimeze), suspensivă (să impună o pauză de reflecție, bunăoară, să evite o decizie, potrivit primului impuls, între alternative insuficient înțelese sau studiate) ori infirmativă (să stopeze punerea în act a unei credințe, argumentîndu-i laturile vulnerabile sau nocive). În planul practicii, după cum experiența ne-o demonstrează abundent, prevalează îndeosebi rolul confirmativ al interpretării.

Credințele bine înrădăcinate, cele transformate în habitudini, care fac corp comun cu individul, sînt de regulă greu de schimbat. În loc să se supună unei deliberări raționale, ele controlează demersul interpretativ,

hotărîndu-i desfășurarea și finalitatea. Astfel, constatăm că gelosul cheltuiește tezaure de ingeniozitate spre a transforma indicii oricît de vagi și de echivoce în probe de vinovăție ; că aderentul convins al unei ideologii e gata să jure în numele ei, ignorînd, pur și simplu, faptele care o dezminț și tratîndu-i drept infami pe cei ce îndrăznesc s-o critice ; că pînă și oameni de știință care, în principiu, prin formație și meserie, ar trebui să-și înfrîngă orice prejudecată ostilă promovării adevărului ajung pur și simplu să nu mai „vadă” ceea ce-i contrazice. În toate aceste cazuri, interpretarea se subordonează credințelor : în locul unui examen exigent al datelor obiective ale situației, care să ducă la o soluție rațională, interpretarea nu face decît să justifice o poziție preconcepută. Verdictul e pronunțat înaintea judecării. La mijloc este violarea condiției înseși de funcționare a rațiunii : libertatea de a opta, fără constrîngere, pentru argumentul cel mai bun.

Un rol important în accentuarea preponderenței credințelor asupra felului nostru de a gândi îl joacă în existența comună schemele clasificatorii și stereotipurile. Cînd, de pildă, cunoaștem o persoană, avem instinctiv tendința de a o încadra, potrivit trăsăturilor ei aparente, într-o categorie, care trimite invariabil la un nomenclator esențializat de caractere tipice. Știm cu toții să recunoaștem în societatea noastră, după aspectul fizic, îmbrăcămintea, ținută, frizură, felul de a umbla, vocabular și accent etc., cum „arată” un om de afaceri prosper, un tînăr „la modă”, o prostituată, un țăran venit cu treburi în capitală din fundul Moldovei, un poet cu capul în nori etc. Este evident că schemele și stereotipurile constituie, dacă mi se permite expresia, arme cu două tăișuri : pe de o parte, asigură o codificare rapidă a informațiilor despre persoana în cauză, facilitînd astfel inferențele în direcția aprofundării caracterului ori felului său de a gândi ; pe de altă parte însă, ele pot să ne inducă în eroare, dat fiind că nimic nu garantează că individul cu care avem a face corespunde „tipului”.

Cercetările de „cogniție socială” – cum le numesc americanii – au demonstrat în mod convingător – scriu Louise F. Pendry, C. Neil Macrae și Miles Hewstone – că, „odată stabilită apartenența celui alt la o categorie socială anume, datele stereotipe asociate acestei categorii ne pot determina raționamentele într-o măsură îngrijorătoare” (Pendry *et al.*, p. 151). Autorii menționați dau, în acest sens, mai multe exemple, verificate experimental, dintre care voi reproduce unul, absolut edificator. Unor

studenți albi li s-a prezentat înregistrarea video a unei altercații, din ce în ce mai încinse, între doi inși, un alb și un negru, sfârșită prin lovirea unuia de către celălalt. Cerindu-se unui grup de subiecți să descrie ce au văzut, s-a constatat o diferență foarte semnificativă în relatări. Când agresorul era negru, mai mult de 70% dintre cei interogați au confirmat ceea ce se petrecuse (că negrul se făcea vinovat de violență); când însă, în altă variantă a experienței, agresorul era alb, atunci doar 13% indicau vinovăția albului! (*idem*, p. 153). Reiese că studenții albi interpretau același eveniment nu în funcție de ceea ce văzuseră, ci în funcție de ce se „așteptau” să vadă, potrivit stereotipului lor rasist. Cît de frecvent ni se întâmplă fiecăruia dintre noi să-i judecăm pe ceilalți nu pentru ceea ce sînt „realmente” ori pentru ceea ce fac „efectiv”, ci în raport cu ce credem „a priori” despre ei și în mod „prejudicial”, adică luînd poziție înaintea confruntării cu faptele ori neîținînd seama de ele!

Deși subiecții tind să-și activeze automat stereotipurile și schemele clasificatorii, unii dintre ei se dovedesc totuși capabili să-și controleze inferențele și să adopte atitudini contrare primului impuls: sînt cei 13% din experimentul de mai sus care nu se înșală asupra identității agresorului. În cazul lor, funcția interpretării este clar „infirmativă”: o evaluare calmă, nonemoțională, constrînge credința preconcepută să bată în retragere. Lucrul acesta se întâmplă, din păcate, mai rar decît s-ar cuveni, însă posibilitatea producerii lui e încurajatoare.

Problema împotrivirii față de directiva pe care o implică credința sau a blocării ei temporare (funcția suspensivă) este de o importanță crucială. „Fixarea” discutată mai sus, cu ajutorul lui Peirce, e doar o față a lucrurilor; există – aș fi tentat să spun, din fericire – și o alta, cea a „schimbării”. Aceasta este condiționată de solicitările și presiunile exercitate continuu asupra individului, în vederea adaptării sale la cerințele unui mediu social în constantă și – actualmente – rapidă transformare. Faptul că fenomenul are loc și că poate fi accelerat prin mijloace persuasive îi interesează în cel mai înalt grad pe profesori, jurnaliști, avocați, politicieni, producători de bunuri de consum și de publicitate, manageri etc. Întrucît, spre a-și realiza țelurile specifice, toți acești oameni au nevoie să obțină „influență” asupra concetățenilor lor. O influență materializată desigur în acțiuni menite fie să conserve suportul de tradiții, cutume, obiceiuri, fidelități ale comunității, fie să înnoiască instituțiile în pas cu progresele civilizației, fie, cel mai adesea,

să combine ambele tendințe potrivit politicii pe care o urmăresc și mijloacelor puse la bătaie.

Erodarea credințelor vechi și apropierea credințelor noi se realizează într-un proces laborios, asimetric, infinit nuanțat, cu treceri graduale, uneori aproape imperceptibile pe termen scurt și o propagare inegală în tot sistemul: unele credințe îl însoțesc pe individ până la mormânt, altele, de achiziție recentă, par friabile, de format provizoriu. În orice caz, schimbările depind în cea mai mare măsură de caracterul transformărilor produse la nivelul întregii societăți: au ele loc pe cale „evoluționistă”, prin acumulări lente, de-a lungul multor generații? ori se petrec pe cale „revoluționară”, în mod brutal, prin răsturnarea dramatică a structurilor existente (economice, politice, culturale), cum s-a întâmplat la noi în 1989? În cea de-a doua eventualitate, presiunile exercitate asupra indivizilor se accentuează enorm și subit, conducând, cum e de așteptat, la rezultate contradictorii. Unii subiecți îșinesc din conformismul pe care-l cultivaseră ani de-a rândul (poate și fiindcă aplicau dubla măsură a asentimentului negociat și a asertării formale), alții, dimpotrivă, opun rezistență, agățându-se parcă de un trecut care, culmea, nu-i răsărase cu privilegii.

Alegerea rațională și influențele inconștiente

În privința mecanismelor psihologice care motivează „conversiunea” la noi credințe, practici și comportamente, există în psihologia socială două tendințe: una, reprezentată de americanul S.E. Asch, care accentuează principiul alegerii raționale; cealaltă, ilustrată de Moscovici și elevii săi, fără a nega importanța deciziei conștiente, în funcție de o evaluare deliberată a situației, subliniază rolul major al influențelor de natură inconștientă. Din punctul meu de vedere, chestiunea e fundamentală.

Asch își justifică poziția printr-o experiență simplă, care a fost deseori repetată, cu rezultate identice. El a propus mai multor grupuri de subiecți un exercițiu de comparație a lungimii: sarcina era de a distinge între trei linii, de lungime apropiată, pe cea egală cu o lungime-etalon. În cadrul fiecărui grup, format din 7-9 persoane, toți subiecții, cu excepția unuia singur, erau complici ai experimentatorului, instruiți să dea răspunsuri false la fiecare măsurătoare. Rezultatele arată că, în

seria de șapte evaluări incorecte, aproximativ 33% dintre subiecții neinformați se conformau grupului, dînd, la rîndul lor, răspunsuri eronate. Pe de altă parte, s-a constatat că de cîte ori subiecții erau puși să opereze în afara grupului judecata lor „devenea” corectă. De asemenea, era suficient ca în cadrul grupului măcar un subiect „complice” să se diferențieze de ceilalți pentru ca majoritatea să se prăbușească, iar conformitatea să se reducă la 5%. Întrebarea este de ce lucrurile se petrec așa?

Explicația sare în ochi și pare indubitabilă. Cei mai mulți subiecți neinformați conștientizează situația de presiune socială în care se găsesc și încearcă să-i facă față în mod rațional. Ceea ce contează pentru ei e mai puțin judecata proprie și mai mult conformitatea cu grupul. În acest sens, ei se raliază celorlalți, fie pentru că „au mai multă încredere în raționamentul grupului decît în cel propriu, ilustrînd maxima potrivit căreia «mai multe perechi de ochi văd mai bine decît una singură», fie din complezență, urmînd majoritatea pentru a nu se separa de aceasta și a nu trece drept rebeli sau iraționali” (Moscovici, d, p. 117-118). Experiența lui Asch arată și faptul că atunci cînd individul are posibilitatea unei alegeri libere, cînd este singur și sustras influenței colectivului, el e în stare de o percepție clară a realității obiective. Interesant este și că existența unei dizidențe, chiar foarte minoritare, tinde să facă „pată de ulei”, să destrame ori, cel puțin, să destabilizeze confortul majorităților covîrșitoare. (Remarcă că experimente făcute la sfîrșitul anilor '60 de Stanley Milgram confirmă concluziile lui Asch, în speșă, disponibilitatea oamenilor față de soluțiile care prevalează la nivelul grupului, chiar cînd acestea, și uneori, poate, mai ales cînd acestea dau friu liber agresivității [C. Fred Alford ; N. Elias, *The Civilising Process*, 1978].)

Modelul preconizat de Asch presupune o anumită duplicitate, proprie, în genere, vieții sociale. Cei mai mulți oameni preferă atmosfera de consens, acordul majoritar, evitarea conflictelor și a tensiunilor în cadrul comunității; de aceea, niciun om „rezonabil” nu dezvăluie celorlalți, fie ei prieteni intimi, „tot” ce gîndește, fiecare acceptă în relațiile sociale compromisuri, mai mici sau mai mari, în raport cu ideile proprii. În societățile libere, „disonanțele cognitive” – ca să numim fenomenul cu cuvintele lui Festinger – sînt moderate și negociabile, datorită pluralismului și dreptului neîngrădit la opinie. Sub regimurile totalitare, unde, în chestiunile de principiu, nu sînt permise decît unanimități,

cuplarea obedienței în existența socială cu independența de judecată în cadru privat poate duce ori la afirmarea fățișă a dezaprobării (cu consecința celor mai aspre sancțiuni), ori la complacerea în tăcere (ceea ce displace puterii fiindcă echivalează cu un refuz mascat), ori la simularea oportunistă a adeziunii (soluția cea mai rea, fiindcă pactul cu diavolul alterează temeiurile respectului de sine și distruge personalitatea, conducând la schizofrenie).

Nu atât opusă, cât – dacă înțeleg exact cum stau lucrurile – complementară poziției lui Asch este teoria lui Moscovici asupra rolului imens pe care-l joacă influențele inconștiente în determinarea interpretărilor și a conduitelor noastre. Era și firesc ca un cercetător care și-a început cariera printr-un memorabil studiu asupra difuzării psihanalizei (1961) să încerce să tempereze zelul partizanilor „alegerii raționale”, scoțind în relief și ceea ce datorăm părții umbrite a sufletului. Și asta chiar dacă nu ne e totdeauna agreabil să constatăm că în judecățile noastre intervin distorsiuni ori înclinații greu de justificat în mod rațional. Realitatea arată totuși cât de larg sînt răspindite superstițiile, cât de numeroși semenii ai noștri consultă horoscoape, evită să-și cumpere bilet de avion într-o zi de 13, cred că pot intra în legătură cu sufletele răposaților, sînt dispuși să apeleze la „prezicătoare” etc. Moscovici este chiar de părere că „psihologia socială, care a fost la început o știință a inconștientului, pe care, de altfel, ea l-a descoperit, a devenit, mai ales sub influența lui Asch, o psihologie a conștiinței. Or, pînă în prezent se poate spune că această tentativă nu a avut succes” (Moscovici, d, p. 122).

Teza centrală a argumentării lui Moscovici susține că în afara influențelor directe, pe care le asumăm ori nu, în funcție de *Background*-ul personalității și raționamentele proprii, sîntem supuși și unei serii de influențe indirecte, cu efect „latent” sau „aminat”. Ele acționează asupra noastră fără a fi conștientizate. Un exemplu este al situației în care o parte a membrilor majorității, luînd act de ideile ori acțiunile unui individ sau ale unei minorități dizidente, încep să se simtă tulburați ori numai provocați. Dacă această stare de sensibilizare se amplifică, e posibil ca de la un moment dat înainte să se contureze în rîndurile lor un conflict lăuntric între dorința de schimbare și atașamentul încă puternic la valorile comune (consolidat, în condițiile unor regimuri inchizitoriale, prin amenințări, oprobriu public și măsuri represive). Cînd nu poate fi găsită o soluție conștientă, care să-i redea cugetului

impăcarea cu sine, rezolvarea conflictului se produce inconștient: subiecții își apropie sau își însușesc punctul de vedere minoritar fără să-și dea seama. „Totul este relativ complex, însă nonarbitrar. Sau, mai bine zis, jocul influențelor se derulează pe două planuri: planul conflictului conștient cu ceilalți și planul conflictului mai mult sau mai puțin inconștient cu sine însuși. Atunci când un individ rezistă pe primul plan, el cedează pe al doilea, și invers. Cu alte cuvinte, el acționează astfel încât tensiunea dintre cele două planuri rămâne între anumite limite.” (*ibidem*, p. 124)

Un puternic mijloc de reevaluare și agregare a credințelor în stare difuză îl constituie ideologiile, cu care individul vine în contact prin diversele instanțe ale socializării (familie, școală, medii etc.) și prin raporturile cu ceilalți („lideri de opinie” ori egali, participanți deopotrivă la dezbateră și „mistuirea” comună a problemelor zilei). Prin caracterul orientat și pretenția implicită de a da răspuns oricărei întrebări, ele constituie factori redutabili de polarizare și sugestie. Voi încerca să arăt ulterior cum se desfășoară lucrurile.

O ultimă remarcă. Dacă cele mai multe incitații în direcția modificării sau acreditării opiniilor provin actualmente din lumea mediilor (presă, TV, radio etc.), se pare că incitațiile cele mai determinante își au originea în relațiile interpersonale. „Influența mass-media – scrie S. Moscovici – este mai puțin importantă decât cea difuzată verbal, vizual, gestual de către indivizii care se întâlnesc sau care sînt reuniți în același spațiu. Fără îndoială, actele de influență din aceste cazuri sînt cel mai adesea efemere. Asta nu înseamnă că ele nu lasă urme. Acțiunile, postura sau emoțiile pe care le putem avea, cu posibilitatea de a se repeta, capătă o importanță extremă. Ele creează uneori micro-conflicte în cascadă și exercită o presiune continuă asupra fiecăruia, chiar asupra cuvintelor care sînt alese și a tonului cu care sînt pronunțate.” (Moscovici, *id.*, p. 130-131)

Vreau să închei pe o notă de precauție și scepticism. Problema raporturilor dintre influențele conștiente și cele inconștiente, ca și cea a modului în care raționalitatea funcționează ca „instrument”, „arbitru” sau „tribunal” sînt încă departe de a fi clarificate, în pofida eforturilor depuse îndeosebi de psihanaliză și psihologia socială. De aceea, putem fi de acord cu remarcă dezabuzată a lui S. Moscovici: „Ne găsim în fața unor procese prea complexe pentru a fi observate cu mijloacele de care dispunem în prezent” (*ibidem*, p. 130).

Credințele colective

Noțiunea de „credință colectivă” îl poate șoca pe profan (și probabil că nu numai pe el): cum este cu puțință ca o entitate puternic individualizată de felul credinței să aibă un caracter colectiv? Iar dacă admitem existența unui conținut semantic foarte asemănător și a unei atitudini valorizante identice, întrebarea se pune dacă această comunitate de sens și perspectivă e realizată prin agregarea unui număr mai mare sau mai mic de componente autonome sau rezultă dintr-o totalitate produsă deodată, printr-o determinare globală. Teoria care a dominat multă vreme în sociologie, dar pare azi în defensivă, îi aparține lui Emile Durkheim: ea postulează că entități sociale de tipul „reprezentărilor colective” sau al „credințelor colective” au o existență reală, că ele funcționează în afara controlului individual și depind de determinări inaccesibile conștiinței agenților. E de remarcat, în această privință, o anumită similitudine cu teoria marxistă a ideologiei, însă cu deosebirea esențială că aceștia din urmă considera diversele manifestări ale conștiinței drept „reflectări” mediate ale bazei economice a societății, în vreme ce Durkheim susține că diferitele categorii regulatoare ale practicii (morală, dreptul, religia) și ale cunoașterii (conceptele de spațiu, timp, cauză, substanță etc.) își au originea în gândirea socială, fără să se pronunțe însă asupra originii acestei „origini”.

De fapt, există două tipuri de modele explicative ale credințelor colective. Cel dintâi, „holist” (fiindcă acordă prioritate totalităților, atribuindu-le proprietatea de a reprezenta mai mult decât suma părților și de a exercita determinări de care subiecții nu-și dau seama), se situează pe pozițiile lui Durkheim. Potrivit acestui punct de vedere, credințele colective sînt cauze ale comportamentelor la nivel individual ori de grup și acționează pe cale inconștientă. De aceea, subiecții ignoră rădăcinile propriului lor mod de a gândi, de care, în ultimă instanță, nici nu sînt responsabili, și-și reprezintă în chip fals realitatea. Trăsătura esențială a credințelor colective e deci că ar fi iraționale.

Cel de-al doilea model, aparținînd teoriilor grupate sub firma „individualismului metodologic”, se revendică din sociologia comprehensivă a lui Max Weber. Afirmăția-cheie rezidă în explicarea credințelor colective

prin orientări raționale ale agenților, prin temeiurile (*raisons*) pe care le au (și le declară) de a face un anumit lucru.

Deși deosebirile între cele două școli de gândire sînt tranșante și par inconciliabile, se constată că pe teren practic există, în anumite cazuri, șanse bune de conlucrare. Astfel, Donald Davidson a arătat că o acțiune descrisă în termeni intenționali și teleologici, deci din perspectiva individualismului, poate fi redescrisă în termeni cauzali și neintenționali, dintr-o perspectivă holistă (Davidson, a, p. 157). Iată un exemplu elementar, însă concludent: cînd spun că „P. a plecat la băi, ca să-și trateze reumatismul” implic o acțiune a subiectului motivată de voința de a-și realiza un proiect bine definit; cînd spun: „Reumatismul de care suferă P. l-a determinat să meargă la băi pentru tratament” accentuez existența unei credințe colective (aceea că bolile reumatice se tratează în stațiunile balneo-climaterice) care induce ideea plecării la băi. În primul caz, P. acționează în funcție de scop, în al doilea, determinat de o cauză.

Pe de altă parte, Pascal Engel susține, pe drept cuvînt, compatibilitatea celor două modele, în sensul specificității lor: unul se poate dovedi mai apt decît celălalt într-o anumită situație și viceversa. El remarcă, de asemenea, că multe dificultăți de ordin aplicativ rezultă din modul „îngust” de a înțelege funcționarea modelelor menționate. Această observație mi se pare esențială. În adevăr, îndeosebi unii „holiști” omit faptul că orice credință e o „stare mentală”, ceea ce înseamnă că dispune de o definiție aproximativă, cu contururi fluide; că, de aceea, e recomandabilă suplețea în caracterizări, evitarea formulărilor radicale, a discriminărilor prea apăsate. Același individ poate combina credințe „cauzate” și credințe „motivate”. Aceeași credință, la origine irațională, poate fi amendată rațional. De altfel, Durkheim însuși a folosit o explicație cauzală a totemismului și una teleologică a magiei (admițînd că vrăjitorii, la fel cu savanții, se folosesc instrumental de cunoștințele lor, deși, bineînțeles, procedurile sînt calitativ foarte diferite) (Engel, a, p. 86-87). La acestea se mai adaugă faptul, deja amintit, că traseul credinței, de la conținutul propozițional la asentiment și la aserțiune, poate fi negociat în fel și chip.

Credințele colective sînt de talii și relevante extrem de variate. Ele diferă prin gradul de popularitate (unele se regăsesc la toată lumea sau aproape, altele doar la categorii restrînse); diferă și prin nivelul investiții afective (există credințe rezistente și reificate, care par de nezdruccinat,

și altele acceptate cu reticență, puse la îndoială ori aflate în plin proces de destrămare).

În genere, credințele colective se fixează după multe generații, constituind, în ultimă instanță, un mod de concretizare a experienței de viață a poporului, congruent cu proverbele, maximele, „cuvintele din bătrâni”. Se manifestă ca un punct de vedere, marcat afectiv, cu valoare normativă. Ele privesc o arie largă de preocupări, cuprinse însă în orizontul existenței comune, a căror explicație e controversată ori insuficientă (despre care, de regulă, știința nu și-a spus ultimul cuvânt și adesea nici n-o poate face). E vorba de probleme de ordin religios (tradiții și credințe apocrife, intrate în folclorul ceremonial etc.), psihologic (privind firea și năvaurile oamenilor, relațiile sociale, atribuirea de atitudini și aptitudini etc.), etic (reguli de conviețuire, îndatoriri și obligații etc.), istoric (evenimente ale trecutului, războaie, revoluții etc.; destine excepționale de conducători politici, militari etc.), cultural (tălmăciri profane ale unor fenomene naturale, boli, evenimente neprevăzute etc.).

Vatra veritabilă a credințelor colective se află la țară, în rîndurile populației cu un nivel redus de instrucție, unde influențele civilizației urbane și, în genere, ale modernității n-au distrus încă întru totul valorile și cultura tradițională. Aici superstiții și mituri articulează universul spiritual al celor mai vîrstnici, îndeosebi al femeilor. Mulți cred încă, deși aserțiunea rămîne sub pragul acceptării, în descîntece și vîrcolaci, în babe care dau în cărți și în icoane făcătoare de minuni, în cerurile care se deschid în noaptea de sînzienne și în tot felul de ziceri faste sau nefaste. Însă, desigur, cea mai mare parte a populației și-a erodat vechile convingeri, datorită schimbărilor substanțiale petrecute în ultimele decenii. Deși greșită în dimensiunile și orientarea ei, trebuie admis că industrializarea forțată din anii comunismului a adus generalizarea portului orășenesc, electrificarea, alfabetizarea, dezrădăcinarea a milioane de țărani transformați în muncitori de fabrică, pătrunderea televiziunii pînă și în sate foarte îndepărtate, ieșirea din izolarea patriarhală. Este, de aceea, probabil că la nivelul comunităților rurale (cu o pondere de peste 45%, după recensămîntul din 2002) mentalitățile se găsesc în plin proces de aculturație, combinînd elemente mai degrabă rituale ale vechilor credințe cu acceptări mai mult formale ale noilor norme și valori.

Credințele și credințele colective au afinități cu reprezentările sociale (RS). Ele nu constituie însă primordial „forme de cunoaștere”, ca

acestea din urmă, ci „dispoziții de acțiune”, ca și habitus-urile lui Bourdieu. La nivelul „conținutului propozițional” enunță opinii, care, în totalitatea lor inexplicită și inexplicitabilă, fondează subiectivitatea subiectului. De aceea, a cunoaște un om înseamnă a ști ce crede. Însă a ști ce crede cineva nu este deloc lesne de aflat: e nevoie ca vorbele sau conduita să-i fie interpretate, iar interpretarea, oricât de abilă și comprehensivă, riscă să ne inducă în eroare, fiindcă – așa cum știm – subiectul poate trișa, asertînd altceva decît ce „crede” efectiv, în funcție de un interes de moment sau de perspectivă. Modalitățile deturnării adevărului sînt nenumărate, de la omisiune, mici deplasări de nuanță ori accent, exagerări mai mari ori mai mici pînă la invenții totale. Despre toate acestea am mai vorbit.

Trebuie însă spus – și nu neapărat spre a salva morala – că cei ce mint ajung adesea să se dea de gol. Mai întîi, fiindcă – așa cum declara La Bruyère – mincinosului îi trebuie memorie bună (iar asta nu îi este dat oricui!). În al doilea rînd, deoarece credințele fac sistem (sînt inextricabil îngemănate unele altora), ceea ce înseamnă că orice enunț izolat se interpretează pe fundalul (cunoscut) al celorlalte, sporind astfel dificultatea unei evaluări corecte. Dar nici așa nu putem fi siguri. Culmea e că nici subiectul însuși nu are cum ști, cu siguranță, ce e implicat în structurile sale inconștiente; o poate afla și el uneori, nu fără surpriză, „dacă” e vigilent și îndeosebi „dacă” se confruntă cu o situație limită.

Ideologia

Controverse asupra definiției

Problematica extrem de complexă a conceptului de „ideologie” a fost multă vreme pusă în paranteză de prevalența faimoasei teorii marxiste a „falsei conștiințe”. Potrivit acestei teorii nu există transparență între ceea ce întreprindem și scopul „real” pentru care acționăm: forțele motrice veritabile care-i pun în mișcare pe oameni le rămîn necunoscute. De aceea, chiar dacă-i examinăm cu atenție pe semenii noștri, nu e deloc sigur că ne putem da totdeauna seama de semnificația veritabilă a spuselor ori acțiunilor lor. Mai mult, adesea ne scapă resortul autentic

a ceea ce săvârșim noi înșine, fiind, în schimb, dispuși să considerăm – cum spunea ironic Raymond Aron – că „ideologia este proprie ideilor adversarului meu”.

Înainte de Aron, Mannheim arătase la rîndu-i că, în varianta sa marxistă, teoria ideologiei este fundamental preocupată de discreditarea, cu orice preț, a adversarului, întrucît îi demască declarațiile, fie ele de bună intenție, drept deghizări și propagandă. Însă de multe ori devenim noi înșine victime ale propriei naivități deoarece ignorăm, pur și simplu, ce se ascunde îndărătul cuvintelor pe care le rostim: spunem neadevăruri, deși cu bună-credință. Merton observa în acest sens că ideologia diferă de minciună tocmai fiindcă distorsiunea nu e în cazul ei deliberată (Merton, p. 492).

Totuși, ideologia nu este „doar falsă conștiință”. Engels, care a găsit această formulă remarcabilă, reluînd un pasaj celebru al lui Marx din lucrarea sa de tinerețe *Ideologia germană*, nu urmărise să dea o caracterizare completă a fenomenului. El a consemnat o latură, ce e drept, fundamentală, însă nu mai puțin „o” latură a unui fenomen amplu și complex. În acest sens, Karl Mannheim, ctitorul sociologiei cunoașterii, în faimoasa lui carte din 1936 *Ideology and Utopia*, a arătat că, „în afara ideologiei ca «deghizare» mai mult ori mai puțin conștientă a naturii reale a situației”, există și o altă accepție a noțiunii, cea de „alcătuire și caracteristică a structurii totale a spiritului într-o epocă sau la un grup social determinat” (Mannheim, p. 75).

Ulterior, tocmai această a doua semnificație a conceptului a fost preluată și prelucrată, raliindu-i pe cei mai mulți cercetători. Pentru a fixa ideile, voi cita două definiții care par să se înscrie în linia unui consens majoritar. Prima îi aparține lui Edward Shils și ar putea fi rezumată după cum urmează: ideologia este un sistem de credințe pozitive și normative, avînd un caracter explicit (în raport cu „viziunile despre lume” de tip *Weltanschauung*), însă rigid, rezistent la inovații, promulgat și asumat cu accente puternic afective, reclamînd o adeziune deplină și o aplicare intolerantă a prescripțiilor (Shils, p. 66-76). Cea de-a doua, a lui Erikson: „Un sistem ideologic este un ansamblu coerent de imagini împărtășite, de idei și de idealuri... care furnizează membrilor o orientare comună, chiar dacă ea e sistematic simplificată, în spațiu și timp, în privința mijloacelor și a scopurilor” (Ricoeur, f, p. 341). Cum se observă, între definițiile citate există concordanță; amîndouă sint

nonevaluative, adică evită să se pronunțe asupra chestiunii adevărat-fals (în acest sens, îl urmează pe Mannheim) ; de asemenea, propun o versiune a conceptului care conține numeroase trăsături comune (caracterul sistematic, simplificator, coerent, restrictiv etc.).

Cu titlu de curiozitate și pentru contrast, menționez interpretarea exagerat de largă a calificativului „ideologic” dată de Eliseo Veron, citat aprobativ de Florence Giust-Desprairies. Potrivit acestui cercetător, ideologicul n-are nimic a face cu „problematica adevărului și a neadevărului, nici cu noțiuni ca ocultarea și falsa conștiință”, el denumeste, pur și simplu, „urmele pe care condițiile de producere ale unui discurs le-au lăsat pe suprafața discursivă”. În această perspectivă, ideologia se insinuează peste tot, ca o umbră într-o lume lipsită de întuneric ; ea se confundă cu semnele identitare ale oricărui text, fiind atât de omniprezentă încât devine superfluu s-o mai conceptualizăm (Giust-Desprairies, p. 168).

Un punct de vedere solid articulat, care ține seama de pozițiile clasice formulate asupra temei, fără scurtcircuitări superficiale și originalități căutate, găsim la Raymond Boudon. După sociologul francez, partizan al individualismului metodologic, ideologia, ca ingredient natural și inevitabil al vieții sociale, s-a impus în secolul al XIX-lea, odată cu tendința din ce în ce mai răspândită de a fonda ordinea socială și acțiunea politică pe analize de tip științific. Caracterul peiorativ pe care l-a căpătat cuvântul în zilele noastre indică limpede cât de iluzorie era această ambiție. Spre deosebire de Shils, care consideră că activitatea ideologică n-are nimic a face cu știința, Boudon susține că ideologiile se bazează, în realitate, pe teorii pretins științifice, însă în esența lor false, îndoielnice sau care nu merită credibilitate (Boudon, p. 45). Dar cum se explică faptul că oamenii se lasă convinși, de multe ori cu ușurință, de idei false sau îndoielnice ?

Sub acest raport, se consideră, în genere, că ar exista două tipuri de motivație : iraționale și raționale. Primul tip se bazează pe filozofia clasică a erorii : ca și în cazul erorii, se estimează că ideologia este produsul unor forțe care scapă controlului subiectului. E astfel posibil ca cineva să privească lumea prin ochelari deformanți, fără a fi conștient că-i poartă, tot așa cum ni se întâmplă să judecăm o cauză sub influența unor preconcepțe pe care le-am interiorizat involuntar, fără a ne da seama.

Cel de-al doilea tip de motivație consideră adeziunea la o aserțiune ideologică drept o conduită comprehensibilă. Fără a fi vorba totdeauna de o decizie deliberată, e totuși la mijloc un răspuns bine adaptat al subiectului în raport cu „situația” în care se află. Dar asta înseamnă că în anumite împrejurări putem avea motive respectabile de a adera la idei false ! Rațiunile respective nu sînt, bineînțeles, „obiectiv” valide, ele se subordonează însă unui concept de „raționalitate subiectivă”.

Care este explicația valabilă ? După părerea mea, ambele concepții sînt plauzibile, prevalența uneia sau a celeilalte variind de la caz la caz. Boudon înclină în favoarea motivației raționale, deși admite, cum e și normal, posibilitatea „interiorizării” involuntare a anumitor atitudini și perspective, ca urmare a efectelor de situație.

Dar ce înseamnă „situație”, din punct de vedere sociologic ? Uzual, distingem trei semnificații : 1. Ansamblul circumstanțelor în care se găsește o persoană ; 2. Locul, prin definiție variabil, pe care-l ocupă la un moment dat cineva (permițînd o privire frontală, de profil, din culise, de sus ori de jos, care cuprinde fie ansamblul, fie se concentrează pe detalii etc.) ; 3. Bunăstarea cuiva (avere, relație, influență).

Boudon pare a avea în vedere îndeosebi cea de-a doua semnificație, într-o măsură mai mică și pe celelalte. Oricum, datorită „situației”, adică locului și poziției din care judecă, actorul social vede realitatea nu „cum este” sau apare altora, ci într-o optică personală, pe care e inclinat s-o considere totuși (nu fără naivitate) deplin valabilă, neafectată de unghiul propriu de privire.

Aserțiunea ideologică nu se referă însă la observarea unor obiecte, evenimente, fenomene, ci la interpretarea și explicarea lor. Iar interpretarea – o știm – e legată de structurile anticipative, de cunoașterea incorporată, prereflexivă, de „repertoriu” și de coordonatele „cotidianului comun”. De aceea, „situația” devine un factor relevant de diferențiere a opiniilor și a punctelor de vedere.

Efecte de „poziție” și de „dispoziție”

Ideea lui Boudon – și cred că ea reprezintă una din contribuțiile lui majore – e de a diviza „efectele de situație” în „efecte de poziție” și „efecte de dispoziție”. Cele două efecte merg de obicei împreună. În

adevăr, muncitorul votează cu partidele de stînga ; elevul dintr-un mediu favorizat obține rezultate școlare mai bune ; parlamentarul proprietar al unei fabrici promovează legi protecționiste ; observatorului unui eveniment (să spunem un istoric) i se impune să ia distanță spre a fi nepărtinitor etc. Însă – și nu în puține cazuri – cele două variabile : „poziția” și „dispoziția” pot funcționa în contratimp. Astfel, fiul de bancher Engels contribuie la crearea celei mai formidabile mașini de război împotriva capitalismului ; seminaristul Stalin devine un adversar feroce al Bisericii ; statutul de independență al magistratului nu-i conferă automat acestuia calitatea de a fi imparțial ; fidelitatea față de Coran a islamistului nu-l transformă neapărat într-un terorist ș.a.m.d.

Importanța discriminării introduse de Boudon e că reechilibrează raporturile dintre cei doi termeni ; el atribuie, în mod natural, un rol preponderent „poziției”, întrucît reprezintă, statistic vorbind, probabilitatea maximă ; totuși, în unele cazuri – și nu puține – rolul hotărîtor e acordat „dispoziției”, în speșă, deciziei neconstrînse a subiectului. Avem a face cu o filozofie care nu transformă determinismul în fatalism, ci instituie un spațiu plauzibil de joc liberului arbitru. Deși Mannheim a subliniat că „pînă și maniera de a pune problema, felul abordării, categoriile în care sînt subsumate, colectate și ordonate experiențele variază în funcție de poziția observatorului”, e ilegal ca, la scară individuală, să deducem mentalitățile din situație. Același Mannheim avertiza, de altfel, împotriva mecanicii vulgarizatoare a derivărilor automate : o „funcție de particularizare” interzice metamorfoza posibilității în necesar ; de aceea, nu orice lucru adevărat în anumite condiții este adevărat totdeauna.

Așadar, fără să nege prevalența de principiu a „efectelor de poziție” (larg documentate în cotidianul comun), Boudon vrea să tempereze ambițiile nomotetice și reglementative ale sociologiei, îndeosebi ale celei marxiste. A accentua că determinarea în funcție de interese și cauze nu este în toate cazurile decisivă, că ea poate fi adesea contracarată de o determinare în funcție de idealuri și finalități înseamnă a face un mare pas înainte pe calea apropierei de concret, a debarasării științelor sociale de tirania clișeelelor schematice și reductive.

Funcțiile ideologiei

În opinia generală, trei sînt funcțiile principale pe care le îndeplinește ideologia. Cea dintîi este cea clasică, *distorsionantă*: subiectul deformează adevărul sau îl retransmite sub o formă falsificată, fără a fi conștient că o face. Tema bine-cunoscută a „falsei conștiințe” nu trebuie să camufleze totuși existența unor practici intenționat dubioase ori de-a dreptul duplicitare. Iată un exemplu edificator: mulți dintre zelatorii infocați ai lui Ceaușescu erau convinși în sinea lor că mint sau, cel puțin, că exagerează grosolan. Mai ales în perioada sfîrșitului de domnie, cînd prăbușirea sistemului devenise clară pentru orice om de bun-simț, se găseau destui intelectuali eminenți care-ți șopteau la ureche cele mai aspre învinuiri la adresa șefului suprem și a soției sale, acceptînd, în același timp, să colaboreze la volumele de „Omagiu” ori să țină discursuri laudative pline de patos în adunări publice. Că se supuneau acestui nedemn ritual schizofrenic ca să cîștige favorurile puterii, dar, deopotrivă, ca să nu-și ruineze cu totul stima confrăților, că acționau cu motivații împărțite, justificîndu-și oportunismul prin pseudoacte de curaj, nu-i absolvă cu nimic de răspundere. Însă nu aspectul etic al chestiunii ne interesează, ci faptul că ne aflăm în prezența unui fenomen clar de autodemascare a ideologiei ca propagandă.

Aici se vede bine că Boudon are dreptate: ideologia nu e captată doar pe căi iraționale (mituri, cunoștințe interiorizate prerenflexiv etc.), ci e asumată și în mod rațional, pentru motive mai mult ori mai puțin avuabile, dar totdeauna legate de logica situației în care se află subiectul. A nega darwinismul, a lupta pentru puritatea raselor, a pleda în favoarea Protocolului Înțelepților Sionului etc. este aberant și înseamnă a te discredita iremediabil în fața oamenilor de bună-credință, dar poate însemna, deopotrivă, cîștigarea de puncte în bătălia pentru controlul unei grupări extremiste sau ieșirea din anonimat prin mediatizarea intensă oferită totdeauna extravaganțelor etc. După cum remarcă undeva S. Moscovici, adesea „oamenii se comportă rațional în mod irațional” (Moscovici, d, p. 118). Din acest punct de vedere, nu numai că teoria „falsei conștiințe” poate oferi o scuză multor impostori, dar, dacă o acceptăm exclusiv, devine și contraproductivă, întrucît descurajează

căutarea resorturilor „raționale” care motivează adesea asimilarea ideologiilor nocive.

O a doua funcție a ideologiei, pe care a semnalat-o încă Max Weber, este cea de *legitimare*. Mă refer la faptul că legitimarea satisface nevoia oricărui individ și a oricărui grup de a-și întemeia prestigiul și reputația în propriii ochi, precum și de a-și consolida imaginea în ochii altora. Ideologia are calitatea de a prezerva, dar și de a magnifica identitatea persoanei ori a grupului, prin furnizarea de argumente și puncte de vedere constituite într-un sistem puternic justificativ. Evident, pledoaria e, de regulă, oșioasă, iar afirmațiile sînt enunțate pe un ton peremptoriu, nu și dovedite. De fapt, ea se adresează unor oameni deja „convinși” sau aflați în zona de maximă iradiație a acțiunii persuasive.

Americanul Sutton a susținut că raționalizarea ideologică în scop justificativ urmărește reducerea tensiunilor psihice, la care sînt adesea supuși actorii sociali (Boudon, p. 35). Un exemplu elementar e al candidatului român respins la un concurs pentru ocuparea unui post la o agenție a Uniunii Europene. El își explică eșecul prin aceea că, așa cum „se știe”, Bruxelles-ul „aranjează” concursurile pentru a-i exclude pe reprezentanții micilor națiuni.

Un exemplu de altă anvergură este cel al folosirii istoriei de către diversele naționalisme: metoda e cea a elaborării unor scenarii care exaltă virtuțile gîntei respective, îi multiplică succesele și-i proslăvește momentele faste ale trecutului, ștergînd însă cu buretele tot ce e neconvenabil. În felul acesta, răspunderea tuturor relelor e aruncată pe umerii străinilor, iar iluziile asupra propriului destin ajung la o extremitate periculoasă, concretizată prin pretenții fără acoperire, atitudini xenofobe și o autosuficiență arogantă.

Utilizarea ideologiei în scop justificativ a atins însă cotele cele mai înalte în țările socialismului real. Sub impulsul partidelor comuniste, care se proclamau cu mîndrie de tip leninist, ideologia a devenit politică de stat în întreaga Europă de Est, vreme de patru decenii, pînă spre sfîrșitul anilor '80. Nicăieri însă nu s-a exagerat mai mult decît în România. Din acest punct de vedere, mi se par caracteristice două lucruri. Mai întîi, ponderea excepțională atribuită ideologiei de comuniștii români. Ea era chemată nu numai să fundamenteze bazele teoretice ale regimului, ci și să ghideze întreaga activitate practică de construire a socialismului, să mobilizeze masele, să le mențină coeziunea și să le

stimuleze continuu speranța în visul paradisiac al „epocii de aur”. În al doilea rând, transformarea ideologiei în „știință”, spre a i se acorda cauliunea maximă a respectabilității. Natural, era vorba de știința „cea mai avansată”, cea marxist-leninistă, decretată a fi în posesia legilor „obiective” ale dezvoltării istoriei. Într-un contrast ironic cu spiritul sceptic și dubitativ al părinților fondatori (Marx și Engels), pentru care ideologia era sinonimă cu amăgirea de sine și înșelătoria involuntară, urmașii o fetișizau ca sursă de adevăruri infailibile și panaceu universal !

În curînd, ea avea să-și dovedească utilitatea și pe un plan mai modest, anume în suprimarea distanței tot mai considerabile dintre proclamațiile liderilor și realitatea încăpățînată, care nu voia deloc să le îplinească așteptările, deși „științific” întemeiate. S-a recurs, în acest scop, cum bine se știe, la cifre trucate, cosmetizări de situație, o propagandă aiuritoare, sub dubla protecție a cenzurii și a poliției politice. Mult preț s-a pus pe invitarea unor personalități din Occident, destul de naive ca să nu-și dea seama de grosolana manipulare la care sînt supuse, spre a depune mărturii favorabile. S-a ajuns astfel la un rezultat absolut spectaculos: la crearea în presă, TV, în discursurile oficiale, în declarațiile unor străini de vază, a unei Româнії fictive, în care nu aveau loc crime, nici tîlhării, nici accidente grave, nu se suferea de foame și frig, nu se dărîmau biserici și nu se sistematizau sate; dimpotrivă, oamenii se simțeau minunat, erau satisfăcuți de libertățile, nivelul lor de trai, realizările obținute, de aceea se și prezentau în număr mare la alegeri, ca să-și dea votul democratic celor desemnați de conducere să-i reprezinte. Explozia din decembrie 1989 a fost răspunsul dur al populației la acest „marș spre fericire”, născocit cu cinism și rea-credință de propagandiștii ideologiei „științifice”.

De menționat e că „legitimarea” funcționează totdeauna în dublu sens: ea menține statu-quo-ul, consacînd ordinea existentă, dar, deopotrivă, justifică opoziția, în revendicările ei de libertate și democrație. Contestarea în țările din Est, reprimată aspru în anii '50, a luat ulterior amploare, în condițiile coexistenței celor două sisteme și nevoii de relaxare internă reclamată de cerința creșterii economice. Mișcările de subversiune anticomunistă, puse din motive strategice și tactice sub egida luptei pentru respectarea drepturilor omului, s-au dezvoltat treptat, ajungînd în anii '80 să se impună ca o alternativă consistentă. Situația unei singure ideologii admise și unei dizidențe ideologice liberale,

semitolerate, care-și orientează lupta în funcție de circumstanțe locale (de obicei, pentru cîștigarea de libertăți elementare și respectarea legii), o regăsim și azi în numeroase regimuri dictatoriale sau fundamentaliste. În lumea liberă, pluralismul, democrația, autonomia locală, multiplicarea formelor de organizare a societății civile, existența subculturilor contribuie la ecloziunea mai multor tendințe ideologice, care ajung uneori să se coaguleze în ideologii propriu-zise (tiersmondismul, ecologismul, antiglobalizarea etc.), alteori rămîn în stare de dispersiune.

O a treia funcție a ideologiei este cea *integratoare*. Ideologia poate juca rolul de liant între elementele mai mult sau mai puțin eterogene care intră în alcătuirea grupului social. Discursul ei este simplificator, maniheist, repetitiv, colorat afectiv, rulind în jurul cîtorva teme lesne accesibile, materializabile în sloganuri expresive. Uneori, actualizează arhetipuri mitice ale inconștientului colectiv (mitul „salvatorului”, al „conspirației”, „mîna invizibilă” etc.). Foarte adesea surprindem în acest discurs și o latură irațională, legată de apelul la credințe și afecte. Aceasta contribuie substanțial la solidarizarea aderenților.

Prin termenul oarecum bizar de „nexus”, un sociolog francez, Michel-Louis Rouquette, a descris funcționarea unor entități simbolice fondate pe predominarea sentimentului asupra argumentării raționale, care fac oficiul de componente ideologice sau „ideologeme”. Într-o primă aproximare, nexus-urile ar putea fi caracterizate drept „noduri afective, prelogice, comune unui mare număr de indivizi din societate”. Le regăsim în opinii, credințe, puncte de vedere, sloganuri, reprezentări sociale, gravitînd în jurul unor nuclee de sens, cu valoare referențială sub raport comunitar. Astfel, în anumite momente istorice, termeni ca „patrie”, „libertate”, „popor”, „revoluție”, „justiție” încetează de a mai fi „simple ocurențe lexicale”; „realitatea lor cognitivă și colectivă, de tip mitic, se impune în așa măsură asupra comportamentului indivizilor și al mulțimilor, încît îi conduce uneori pe primii și le împinge pe ultimele la sacrificiu sau moarte” (Rouquette, p. 68-69). Nexus-urile introduc și exprimă o formă de coerență, care „nu este cea articulată a argumentării, ci cea compactă a fuziunii”, ele nasc adeziuni masive și emoții zguduitoare, suscită reacții proiective și de identificare, se pretează la declarații emfaticе, solemne sau exaltate. Cînd sînt activate, maschează tensiunile sau diviziunile între subgrupurile societății, tinzînd spre o

solidaritate ideală, care transcende diferențele categoriale (de clasă, confesiune, profesie etc.).

Un rol integrativ deloc neglijabil în stilizarea unitară a componentelor eterogene ale ideologiei îl joacă retorica. Antropologul semiotician Clifford Geertz are meritul de a fi subliniat însemnătatea persuadării printr-o simbolistică emoțională, prin forme de supralicitare publicitară și folosire a limbajului figurativ. Forța aserțiunilor ideologice – declarați – nu poate fi evaluată „fără a înțelege maniera în care metafora, analogia, ironia, ambiguitatea, jocul de cuvinte, paradoxul, hiperbola, ritmul și toate celelalte elemente a ceea ce numim impropriu «stil» funcționează în proiectarea de atitudini personale sub forma lor publică” (Geertz, p. 209).

Fiindcă atinge și vrea să influențeze zona convingerilor, ideologia nu e doar „conținut semantic”, ci și atitudine valorizantă, persuasiune afectivă. Propagatorii ideologiei știu foarte bine – experiența mișcărilor totalitare e un exemplu concludent în acest sens – că masele nu reacționează în principal la argumente, oricât ar fi de îndreptățite, ci îndeosebi la chemări emoționale, care atacă, sub forma laconică și expresivă a sloganurilor, o singură problemă majoră, de ordin esențial pentru ele. De aceea, retorica este însoțitoarea fidelă și nedespărțită a ideologiei.

Iau sfârșit ideologiile ?

Deși s-a vorbit mult la un moment dat de „sfârșitul ideologiilor” (o carte a lui Daniel Bell, avînd chiar acest titlu, a făcut vîlvă în 1967), problema nu mi se pare deloc actuală. Pe de o parte, deoarece traseul dintre cei care descoperă noi cunoștințe și le teoretizează și masa populației implică, din cauza complexității din ce în ce mai mari a activităților științifice și a multiplicării uriașe a mijloacelor de comunicare, atîția intermediari și atîtea procese de traducere și parafrază, încît e inevitabilă producerea de simplificări vulgarizatoare, reprezentări false, deformări de tot felul.

Pe de altă parte, discreditul marilor forme de structurare a conștiinței colective (religia, morala tradițională etc.) și exacerbară individualismului, atît de caracteristic modernității, contribuie la dezagregarea solidarității comunitare, cu efectul instaurării unui climat de permisivitate,

în care orice curent de idei, cât de extravagant sau de nociv, își poate găsi o clientelă. În fine, proliferarea ideologiilor este stimulată de un factor pe care perspicacitatea lui Tocqueville îl reperase acum mai bine de 150 de ani : pasiunea egalitară, aspirația irepresibilă a celor discriminați sub raportul averii sau al drepturilor de a schimba această stare de lucruri. Condiția categoriilor defavorizate din țările bogate și libere ale Occidentului, îndeosebi însă accentuarea sărăciei în lumea a treia, combinată cu ineficacitatea politicilor de redresare, alimentează revendicări lesne canalizate de curente radicale (antiamericanism, diverse variante de stîngism etc.).

Dezbaterea asupra șansei de supraviețuire a ideologiilor seamănă cu apriga polemică asupra sexului îngerilor sîrmită între înțelepții Bizanțului în timp ce oștile lui Mahomed al II-lea pregăteau asaltul final asupra orașului. Actuală cu adevărat este întrebarea : de ce în zilele noastre ideologii de tip fundamentalist ori totalitar continuă să se împrăstie ca o molimă și să aibă efecte devastatoare ? Motivele sînt atît de calitatea specifică a „serviciilor” pe care ele le aduc, cît și de o receptivitate sporită a diverselor categorii ale populației.

În ce privește oferta, să precizăm că ideologiile radicale nu pun individul în fața unei alegeri, ci-l angajează pe o pistă unică, a așa-ziselor „evidențe”, care se impun prin simplitate, pregnanță, autosuficiență și atotcuprindere. Ele exploatează în mod accesibil o serie de teme majore, cum ar fi : lipsa de securitate, anxietățile viitorului, mizeria cartierelor de emigranți din periferiile marilor metropole ale Vestului, retorica ipocrită și demagogică a unor politicieni extremiști etc. În același timp, oferă revanșe ale complexelor ori umilințelor îndurate („ei sînt de vină” ; „ei” = evreii, țigani, negrii etc.) ; evocă nostalgic o solidaritate comunitară pierdută și apelează la anumite tradiții (religioase, patriotice) anterioare „dezrădăcinării” sau „dezvrăjirii”, aduse de modernitate ; în fine, profilează un orizont iluzoriu de speranță. Ideologia – susține Pierre Ansart – propune un „model de rezolvare”, permițînd subiectului să-și învingă conflictul psihic prin însușirea discursului colectiv și angajarea emoțională „în jocul introiecțiilor”, care sfîrșesc prin a-i spori conștiința de sine (Ansart, p. 216).

Jean-François Revel atribuie ideologiei o triplă dispensă : o dispensă intelectuală, o dispensă practică și o dispensă morală. „Cea dintîi constă în a reține doar faptele favorabile tezei pe care o aperi, în a le inventa

pe de-a-ntregul la nevoie, în a le nega pe celelalte, a le omite, a le uita, a le împiedica să fie cunoscute. Dispensa practică suprimă criteriul eficacității, elimină valoarea de refutație a eșecurilor. Una dintre funcțiile ideologiei constă, de altfel, în a fabrica explicații care s-o absolve. Cîteodată, explicația se reduce la o simplă afirmație, la un act de credință... Dispensa morală abolește noțiunile de bine și rău pentru actorii ideologici; or, mai degrabă, în cazul lor, slujirea ideologiei ține loc de morală." (J.-F. Revel, p. 160)

Receptivitatea față de discursul ideologic e mai mare în situațiile de criză decît în cele de relativ echilibru social. Ne-am aștepta să-i seducă mai mult pe oamenii simpli, așa-zicînd de pe stradă, lipsiți de o instrucție deosebită, mai degrabă conformiști, speriați de accelerarea progresului tehnic și rapiditatea cu care se schimbă lucrurile. Ce văd ei în ideologie?

În primul rînd, cred, șansa de a afla un „sens”, un sens de care au nevoie, pe care-l caută fără a-l găsi, pe care-l dîbuie anevoios prin învălmășelile și confuzia cotidianului. Iată cum descrie Max Weber această căutare: „În imensa majoritate a cazurilor, activitatea reală se desfășoară într-o semiconștiință obscură sau în non-conștiința «sensului intențional». Agentul îl «simte» imprecis fiindcă nu-l cunoaște sau nu-l «gîndește clar»; el acționează cel mai adesea supunîndu-se unui impuls sau cutumei. Numai incidental ia cunoștință de sensul activității (fie că e rațională, fie că e irațională), iar în cazul activității similare a masei luarea de cunoștință este apanajul doar al cîtorva indivizi. O activitate efectiv semnificativă, adică pe deplin conștientă și clară, nu e niciodată altceva decît un caz limită” (Weber, b, p. 19). Oferta unui sens la îndemînă este, în aceste condiții, extrem de ademenitoare.

Adaug. Discursul ideologic, în orice caz cel politic, se adresează îndeosebi oamenilor fără complicații sufletești, frustrați sau nemulțumiți, care simt nevoia rezolvării unei stări conflictuale, a tensiunii în care trăiesc din cauza insatisfacțiilor de poziție, carieră, anitaj, destin personal, a incomprehensiunii unei lumi cuprinse de febra accelerării fără precedent a ritmului de avansare tehnico-științifică. Ei așteaptă nu atît remedii punctuale, cît un „crez”, care să-i orienteze, să-i îmbărbăteze, să le dea siguranța pămîntului ferm de sub picioare. Și sînt cu atît mai sensibili la un discurs simplificator și maniheist, cu cît acesta apare purtat de o retorică solidaristă, care-l așază pe fiecare „eu”, oricît

de insignifiant, sub pulpana protectoare a lui „noi”. Astfel, se relevă marele „secret” al istoriei: faptul că „totul va fi bine” cînd „noi” îi vom răpune pe „ei”.

Intellectualii și ideologia

Dar intelectualii? Cultura, profesoratul, specializarea într-o disciplină științifică sau tehnică au oare calitatea de a imuniza împotriva contaminării ideologice? În pofida unei circumspecții bine educate și a familiarizării de sociolog cu duplicitățile conștiinței, Mannheim credea acest lucru, care ne apare azi drept o enormitate. El susținea că marele avantaj al intelectualilor rezidă în faptul că „sînt recrutați din categorii și situații de viață variate” (Mannheim, p. 139). Asta le-ar oferi posibilitatea de a fi imparțiali, de a înțelege diferitele conflicte ale vremii, de a observa universul social dacă nu cu detașare, în orice caz cu perspicacitate și ochi sintetic, dintr-o perspectivă panoramică. Fiindcă se situează pe o poziție „fără de clasă”, ei ar putea evita să cadă în capcana interpretărilor distorsionate, cu condiția de a fi interesați „în altceva decît succesul în schemele competitive care dislocă prezentul” (*idem*, p. 232).

Cea de-a doua jumătate a secolului XX, prin cursul său tragic și traumatizant, a spulberat iluziile lui Mannheim. Nu numai că intelectualii nu s-au dovedit invulnerabili la ideologie, dar ei au dat din rîndurile lor mulți corifei ai doctrinelor totalitare, oameni care au teoretizat crime împotriva umanității, rasismul și antisemitismul. Chiar atunci cînd au fost de bună-credință, s-au lăsat lesne manipulați, ajungînd să cauționeze cu prestigiul lor dictaturi cinice și singeroase. Deși un număr semnificativ de intelectuali s-au angajat în lupta de rezistență împotriva nazismului ori comunismului, încă mai numeroși au fost cei care, sub pretexte diverse, au păstrat neutralitatea față de opresor ori au pactizat cu el prin tăcere.

„Contrar pretenției orgolioase a intelectualilor și a savanților – scrie Edgar Morin –, conformismul cognitiv nu este deloc o mască a subculturii, care afectează în principal păturile de jos ale societății... Deși contrariate și contrazise de dezvoltarea unui liberalism intelectual care permite exprimarea devierilor și a ideilor scandaloase, *imprinting*-ul și normalizarea progresează pe măsură ce progresează cultura.” (Morin, b,

p. 26) Tot Morin exemplifică fenomenele de adevărată „halucinație colectivă” nu numai la miile de credincioși în pelerinaj la Fatima, ci și la atîția universitari eminenți ori laureați ai premiului Nobel, care „au descoperit eliberarea genului uman exact acolo unde se punea la cale înrobirea sa... Iar halucinației care face să se vadă ceea ce nu există i-au adăugat orbirea care ocultează ceea ce se vede. Martori falși, dar sinceri sînt legiune. Pretutindeni ei vorbesc de libertate acolo unde domnește servitutea, de servitute acolo unde stăpînește libertatea. Pretutindeni, percep necesitatea unde nu există decît hazard și fac caz de hazard unde funcționează efectiv necesitatea. Pretutindeni, pariază pe certitudine unde domnește incertitudinea și devin increduli cînd au a face cu inevitabilul” (*ibidem*, p. 27). Paul Johnson scrie, la rîndul său, într-o carte care s-a bucurat de o mare audiență: „Departate de a fi nonconformiști și de un individualism superior, intelectualii se supun unor modele sistematice de comportament. Luați în grup, ei sînt adesea ultraconformiști în interiorul cercurilor formate de cei a căror aprobare și apreciere o caută. Aceasta e ceea ce-i face *en masse* atît de primejdioși, îi abilitază să creeze climate de opinie și ortodoxii privilegiate, care generează adesea, prin ele însele, un curs distructiv și irațional al lucrurilor” (Johnson, p. 342).

Cum se explică abandonul intelectual în fața ideologiilor totalitare, consemnat de atîtea ori în anii noștri? Problema este, fără îndoială, complicată, irezolvabilă prin soluții *passé-partout*. Spre a-i da de capăt e nevoie de analize de la caz la caz, explorînd de fiecare dată condițiile specifice (date personale, context, natura incriminării etc.). Există însă, în opinia mea, cel puțin trei determinări de ordin general, cu un rol semnificativ în orientarea cărturarilor care „aleg” ideologia. Mă refer anume la sentimentul răspunderii față de soarta lumii, la un exces de imaginație și la o doză substanțială de egotism.

Voi începe cu ultima trăsătură, solul pe care, de fapt, încolțesc și se dezvoltă celelalte. Egotismul nu e un egoism obișnuit, de toate zilele, așa cum îl întîlnim la oricine, ci un sentiment supradimensionat al sinelui, conștiința de a reprezenta un caz special, de a avea înfîietate în raporturile cu partenerul de cuplu, cu colegii de meserie, cu membrii propriei comunități. Consecința imediată a acestei aroganțe și auto-complezențe e că-ți iei în serios orice vocaliză și nu-ți recunoști niciodată greșelile (adesea nici nu apuci să le „vezi”). Căutînd să-și explice

eșecul intelectualității franceze de a se angaja pînă spre finele anilor '70 într-o autocritică serioasă a complicității ei cu comunismul, Tony Judt sublinia că, „mai mult decît erorile săvîrșite ori aerul ocazional de superioritate trufașă, solipsismul inefabil al multor intelectuali francezi a fost cel ce, finalmente, a ruinat influența lor asupra imaginației europene. În mod excepțional, ei au părut incapabili să sesizeze cursul evenimentelor. În pofida celor mai bune intenții, Sartre, Mounier, Merleau-Ponty și moștenitorii lor spirituali nu s-au proiectat în istoria efectivă, ci mai degrabă au încercat să reducă istoria la categoriile și dimensiunile propriilor traiectorii intelectuale” (Judt, p. 291).

Ideea răspunderii se aliază într-o combinație redutabilă cu egotismul. Căci pe lîngă sentimentul unei îndatoriri morale, care nu poate fi contestat (în fundal se regăsesc totdeauna „bunele intenții”!), resortul esențial al ieșirii din inerția bibliotecii și a mesei de lucru îl constituie dorința devoratoare a unor subiecți, mai mult sau mai puțin megalomani (de felul lui Sartre ori Malraux), de a juca un rol public. În acest scop, ei sînt gata să accepte a acționa în calitate de consilieri ai „prințului” ori ca purtători de cuvînt ai unei filozofii „indepasabile”. O fac, evident, nu pentru bani, ci ca să fie auziți, ca să arate calea ce trebuie urmată, ca să fie cît mai aplaudați. Pe intelectualii de oriunde îi caracterizează – spune același Tony Judt – „inabilitatea de a distinge între autobiografie și istoria lumii” (*ibidem*).

Dar imaginația? Evident, intelectualii au motivații de un caracter mai larg și mai înalt decît oamenii simpli. Pe lîngă cele necesare existenței decente, ei au nevoie de libertăți și valori, îi preocupă contextul politic și cultural, se interesează de soarta lumii și-și pun problema raportului cu transcendența (fie că se investesc religios, fie că profesează ateismul). În aceste condiții, repet întrebarea, cum se explică adeziunea intelectualilor la un discurs schematic, labil în argumentare, cu formulări vagi și adesea ambigue? De unde provine capacitatea de iluzionare a unor oameni cărora, între alte însușiri, li se recunoaște și pe aceea a spiritului critic?

Am invocat imaginația și, în adevăr, o însemnată parte a fanteziei constă în aptitudinea de a descoperi semnificații neobișnuite în lucrurile banale, care ne saturează orizontul cotidian. Citit la modul rezonabil, adică luînd distanță, măsurînd relevanța propozițiilor și exactitatea observațiilor, un discurs ideologic poate fi lesne deconstruit. Citit cu

exaltare și vervă combinatorie, el pare a dezvălui înțelesuri nebănuite. „Îi de ajuns să acționăm automatul ideologic, că imediat simțim serviți cu formule gata preparate. Și când aceste credințe sînt saturate cu fervoare apocaliptică, ideile devin arme cu rezultate înfrîntoare.” (Alexander, Seidman, p. 275) Oricum, este bine știut că orice text subdeterminat stimulează escalada interpretărilor. Cu condiția, desigur, ca cititorul respectiv să-i atribuie exercițiului lecturii, încă din start, o miză esențială (căci nimeni nu se mobilizează pentru o „cauză” fără a avea un motiv întemeiat).

Imaginativul este considerat de oamenii pragmatici – și nu fără dreptate – ca fiind cineva lesne dispus să alunece în utopie. E cu atît mai perseverent în propagarea fantasmagoriilor, cu cît surplusul de imaginație îi domină spiritul critic, predispunîndu-l să descopere pretutindeni conspirații și uneltiri tenebroase, să suspecteze orice par „normal”. Uzează, cu o abilitate diabolică uneori, de toate armele dialecticii spre a deconstrui istoria și a răsturna adevărurile confirmate de o lungă experiență ori instituite printr-un trainic asentiment obștesc. În secretul conștiinței, el savurează faptul că cei mai mulți îl condamnă sau îl execrează, pentru că suferința lui adevărată și iremediabilă, marea lui suferință e de a fi tratat cu indiferență.

În loc de epilog

S-ar părea că nimeni nu poate scăpa de ideologie prin simplul fapt că în această lume, divizată și subdivizată, fiecare e parte, nimeni nu are calitatea de a privi din unghiul lui Dumnezeu. Chestiunea care se pune nu este deci de a spera într-o imposibilă invulnerabilitate, nici de a atinge un soi de neutralitate axiologică, ci de a păstra mereu o doză solidă de spirit critic, de disponibilitate autocritică și de umor spre a fi în stare să ne negociem partizanatele în cel mai bun mod cu putință.

Reprezentările sociale

Conceptul de „reprezentare socială” (RS) a fost reelaborat de către Serge Moscovici în 1961, pornind de la cel de „reprezentare colectivă” al lui Durkheim, spre a-i servi drept instrument explicativ de evaluare

a ecourilor stîrnite de difuzarea psihanalizei în diverse grupuri sociale. Conceptul s-a bucurat de un succes neobișnuit, a fost rapid asimilat de un număr relativ însemnat de cercetători și a devenit un soi de paradigmă a psihologiei sociale franceze. În acest destin de excepție intră foarte probabil conjunctura favorabilă a unei simultaneități de preocupări: anii '60 au adus, în adevăr, o focalizare a atenției științelor sociale pe explorarea „simțului comun” și a raporturilor interpersonale, într-o perspectivă constructivistă. Teoria lui Moscovici se afla astfel în convergență cu sociologia cunoașterii în varianta P. Berger-T. Luckman, cu fenomenologia lui Alfred Schütz, etnometodologia lui H. Garfinkel și A. Cicourel, cu interacționismul lui Erving Goffman, cu teoria habitus-ului lui Pierre Bourdieu.

Dincolo de circumstanțe, pe Moscovici l-a servit inteligența sa ascuțită, suplă și extrem de inventivă. Încă de la prima definiție dată conceptului de RS, el i-a intuit resursele generoase și a știut să evite capcane, de care elevii săi nu vor reuși să se ferească totdeauna. În viziunea lui Moscovici, RS este „un sistem de valori, de noțiuni și de practici relative la obiecte, aspecte sau dimensiuni ale mediului social, care permit nu numai stabilirea cadrului de viață al indivizilor și grupurilor, ci constituie, în mod egal, un instrument de orientare a percepției situației și de elaborare a răspunsurilor”. Spre deosebire de „reprezentarea colectivă” a lui Durkheim, care avea un caracter static și o geneză prereflexivă, RS este gândită ca o structură dinamică, ocupînd o poziție intermediară între lumea socială și lumea individuală, între concepte și percepții, cu două fețe aflate în interdependență: una iconică, alta simbolică. Așa cum se întîmplă cu orice reprezentare, ea „restituie simbolic un lucru absent”, redă, în alte cuvinte, „ceva” pentru „cineva”, dar „numai” în raport cu „altcineva” (implică așadar intersubiectivitatea ca o condiție constitutivă a formării eului și a elaborării semnificațiilor) (Moscovici, b, p. 45-49).

Ulterior, datorită caracterului polimorfic al conceptului și varietății unghiurilor de privire, opiniile s-au diversificat considerabil. Caracteristic pentru expansiunea domeniului este că unul dintre protagoniștii săi, W. Doise, susținea recent că „ar fi dificil să se degajeze o definiție comună tuturor autorilor care utilizează noțiunea” (Neculau, b, p. 76). Se pare totuși că există un consens în privința cîtorva trăsături de bază. Denise Jodelet le formulează astfel în articolul din *Grand Dictionnaire*

de la *Psychologie Larousse* (1991): „Formă de cunoaștere curentă, zisă de «simț comun», caracterizată prin următoarele proprietăți: 1. este socialmente elaborată și împărtășită; 2. are o propensiune practică spre organizarea, stăpânirea ambianței (materiale, sociale, ideale) și orientarea conduitelor și a comunicărilor; 3. contribuie la stabilirea unei viziuni a realității comune unui ansamblu social (grupa, clasa etc.) sau cultural dat” (p. 668).

Ca și Berger-Luckman ori Schütz, Moscovici are o viziune constructivistă: în opinia lui, reprezentarea nu este o „reflectare”, ci o „filtrare” a realului în acord cu particularitățile receptorului. Vechea relație: stimul-răspuns (O-R) e înlocuită printr-o relație complexă: S-O-S-R, ceea ce înseamnă că subiectul intervine transformator la ambele capete, atît în prelucrarea obiectului, căruia îi impune amprenta propriei personalități, cît și în modelarea răspunsului. Moscovici merge însă prea departe, cînd admite că „întreaga realitate este realitatea cuiva” (Moscovici, b, p. 60), insinuînd astfel un subiectivism radical, pe care unul cel puțin dintre discipolii săi (Abric) avea să încerce a-l legitima teoretic.

Chiar dacă reprezentarea nu e o „reproducere” a realității, ci o „selecție a informațiilor cu un grad mare de generalitate”, o „remodelare”, ea prezervă totuși anumite date esențiale ale obiectului (căci altminteri, dacă fantezia fiecăruia ar lucra *ad libitum*, înțelegerea între subiecți diferiți ar fi aleatorie ori ar lipsi cu desăvîrșire). Baza acestei viziuni comune o constituie structura similară a organelor de simț și a sistemului neuro-cerebral, care asigură, în esență, aceleași modalități de lucru la nivelul senzațiilor și al automatismelor perceptive. La asta se adaugă – cum am văzut – socializarea exercitată de practicile pre-reflexive, încorporate, aflate la rădăcina gîndirii logice, a semnificațiilor și a formelor discursive. „Semnificațiile și normele – scrie Charles Taylor – nu există numai în spiritul actorilor, ci se exteriorizează în practici care nu pot fi concepute ca un ansamblu de acțiuni individuale, ci sînt esențialmente modalități de relații sociale, de acțiuni mutuale.” (Rabinow, Sullivan, p. 117) Ele sînt ireductibile la stări psihologice subiective, la credințe ori propoziții. Pe acest fundal comun de reprezentare a lumii, produs de existența aceleiași pattern de organizare a structurilor biologice și sociale, se grefează desigur imensa diversitate a variațiilor rezultate din aprehensiunile și idiosincraziile grupurilor și indivizilor.

Tocmai fiindcă sînt „sociale”, reprezentările corespund în genere noțiunilor elaborate în limbaj, atît categoriilor cu care operăm în existența comună, cît și semnificațiilor de tip denotativ, fie „pozitive”, fie mitice, care dispun de o ratificare intersubiectivă. Sînt produse prin educație, lectură, influența mediilor, îndeosebi prin interacțiunea neîncetată a indivizilor, care amestecă „elemente informative, cognitive, ideologice, normative, credințe, valori, atitudini, opinii, imagini” (Neculau, b, p. 88). Au rolul să ne familiarizeze cu ambientul natural și social, cu realitățile fizice și instituționale, ele „convenționalizează obiectele, persoanele și evenimentele cu care ne aflăm în contact” (*ibidem*, p. 18). Ni se impun în virtutea obișnuinței, formației, impactului exercitat de grup, constituind un cadru de referință provizoriu, un fel de ghid orientativ, de natură informațională, morală, estetică, pe care uneori îl asimilăm în așa măsură încît nu mai avem conștiința că l-am „împrumutat” din afară; alteleori însă, în momente de ieșire din inerția colidianului ori de tensiuni neașteptate, îl percepem conflictual, ceea ce duce la efortul de a ajusta reprezentarea socială respectivă propriilor noastre exigente ori de a o respinge.

O problemă din cele mai delicate e de a distinge reprezentările sociale de fenomenele contigue și înrudite de care psihologia se ocupă de multă vreme, cum ar fi: noțiunile, credințele, ideologia, normele, valorile. Moscovici și elevii săi și-au pus chestiunea, însă, în mod înțelept, n-au insistat pe formularea unor delimitări tranșante, lucru puțin rentabil în contextul de o complexitate inextricabilă al cogniției și în condițiile unei terminologii, prin natura ei, controversabilă.

De fapt, un mare avantaj al conceptului de RS, care-i justifică utilizarea, deși, la prima privire, el pare a complica peisajul mental – și așa greu elucidabil –, constă, în opinia mea, tocmai în fluiditatea frontierelor, în plasticitatea și vocația sa „mediatoare”. Aceste proprietăți sînt cele ce-i permit efecte de transversalitate, inferență, mixaj, investire, făcînd din el un soi de numitor comun al multor fenomene cognitive. Ca forme ale cunoașterii practice, regăsim RS în procesele curente de comunicare și receptare, în apropierea opiniilor care ne convin ori se află în bătaia reflectoarelor, în inventarul credințelor și evidențelor pe care se bazează „filozofia populară”, în poziționările normative, de tip ideologic etc. Ele servesc, după M.-L. Rouquette, drept „cristalizări” și „motoare” ale cunoașterii colective” (*Dictionnaire Larousse de Psychologie*, 1997).

Că atare, constituie un soi de „știință a simbului comun” (Jodelet, p. 88). O pasarelă inevitabilă între experiența personală și experiența socială codificată sau pe cale de instituționalizare.

Dar, desigur, nu tot ce ni se întâmplă cotidian se transformă în RS. Din mulțimea informațiilor care ne bombardează în fiecare clipă, cele mai numeroase dau loc la reprezentări „localizate”, legate de tribulațiile existenței noastre individuale: întâlnesc pe stradă un vecin, iau act că un autocamion își face loc cu greu spre răspîntie, văd tomberoanele de gunoi în fața rigolei, îmi cumpăr ziarul care afișează pe manșetă un scandal de corupție, aud zgomotul puternic al unui avion care spintecă aerul, colegul de serviciu îmi povestește ultima lui aventură etc. În toate aceste cazuri am a face cu lucruri de rutină, aparținînd cotidianului comun, pe care le înregistrez spontan, fără a avea nevoie de o explicație specială. Trecerea la RS se petrece cînd întîmpinăm obiecte polimorfe, complexe, desemnînd clase de fenomene, evenimente sau idei, definite în mod diferit de agenți și grupuri ori despre care, de regulă, posedăm informații insuficiente sau contradictorii, ca, de exemplu, obiectele evocate prin noțiunile de „sărăcie”, „boală”, „criză” (economică sau politică), „sida”, „Uniunea Europeană”, „radioactivitate”, „globalizare” etc., sau – cum spune Pascal Moliner – cînd ne confruntăm cu un obiect „a cărui stăpînire constituie o miză în termeni de identitate sau de coeziune socială” (*idem*, p. 153).

După Moscovici, posibilitatea formării unei RS este preliminară de existența a trei situații caracteristice: 1. incompletitudinea informației privind obiectul reprezentării, cauzată de complexitatea acestui obiect, de distorsiunile cu care e receptat și pozițiile uneori extrem de diferite adoptate față de el, de diverșii actori sociali; 2. lipsa unei viziuni globale asupra obiectului, manifestată prin accentuarea anumitor aspecte și ocultarea altora, inadaptate la sistemul de valori al agenților; 3. „presiunea spre inferență”, derivată din nevoia de a parveni la o explicație plauzibilă și autorizată, de a putea asimila obiectul respectiv în sistemul curent de cunoștințe (Moscovici, a, p. 246-251). La aceste motivații s-ar cuveni adăugat efectul de „contaminare”, influența exercitată de Ceilalți (punctele de vedere ale colegilor, liderilor de opinie, gazetelor, televiziunilor etc., rumoarea suscitată de fenomenele noi ori neobișnuite asupra cărora se concentrează la un moment dat atenția publică etc.). Dan Sperber vorbea în acest sens de „o epidemiologie a

reprezentărilor", constând în „propagarea stărilor mentale într-o populație” (Sperber, p. 8-9).

RS nu sînt neutre, ele poartă totdeauna o încărcătură ideologică, amprenta inserției sociale a subiectului. Nu configurează obiectele, situațiile ori oamenii printr-o mecanică reproductivă, cum ar face-o un aparat fotografic, ci le semnifică, ceea ce înseamnă că le clasează și, implicit sau explicit, le judecă, exprimînd un punct de vedere situat (stînga/dreapta, simpatie/antipatie, elitist/popular, științific/profan etc.). Un exemplu clasic îi aparține chiar lui Moscovici: în faimoasa lui anchetă asupra vulgarizării psihanalizei în Franța anilor '50, el a arătat că majoritatea celor interogați își reprezentau descoperirea lui Freud prin noțiunile de „inconștient” și „refulare”, nu însă prin cea de „libido”, evident fiindcă aceasta, datorită rolului jucat în viața sexuală și în producerea nevrozelor, era greu asimilabilă unei mentalități aflate încă sub influența puternică a moralei tradiționale. RS restituie așadar realitatea în mod selectiv, printr-un filtraj: aprehendăm obiectele-referent potrivit unui *parti-pris* („ideologic”) și le considerăm adevărate (fiindcă se înscriu printre „credințe”). Ele constituie niște „construcții interpretative”, pe care ni le însușim sau cu care ne găsim, în mod spontan, de acord.

De obicei, dar nu totdeauna. Experiența arată că în unele împrejurări ne apropiem RS, asimilîndu-le pînă la identificare; în altele însă le menținem la semidistanță, într-un soi de depozit de „rechizite” respectabile, utilizate ca „citate” sau ca exemplificări într-o conversație; mai există, în fine, și cazurile de contestare, de respingere globală. Tocmai aceste cazuri din urmă, de acceptare condiționată ori de refuz generalizat, mi se par deosebit de interesante, și anume fiindcă ele pun în discuție modalitatea gîndirii categoriale, gîndire leneșă și fatalistă (care constă în indexarea individului „categoriei” căreia îi aparține: de vreme ce Y e muncitor calificat într-o uzină, ne așteptăm să voteze cu partidele de stînga, să facă parte dintr-un sindicat, să-i placă fotbalul și escalele după lucru la cîrciuma din colț etc.).

Din păcate, nici Moscovici, nici elevii săi nu par a fi dat importanța cuvenită modului extrem de divers în care indivizii se comportă în asumarea ori respingerea RS cu care vin în contact (prin relații interpersonale, presă, TV etc.). De exemplu, Denise Jodelet susține, la un moment dat, că „reprezentarea presupune un proces de adeziune și de

participare care o apropie de credință" (Jodelet, în Neculau, b, p. 99). Asta ar însemna că, în esență, n-ar fi vorba de difuzarea unei idei către mai mulți indivizi, ci de faptul că mai mulți indivizi au aceeași idee. Altfel spus – și în termeni care amintesc de Bourdieu – „locul, poziția socială pe care o ocupă (oamenii) sau funcțiile pe care le împlinesc determină conținuturile reprezentationale și organizarea lor prin intermediul raportului ideologic pe care-l întrețin cu lumea socială" (*ibidem*).

E desigur adevărat că în „multe” cazuri există o corelație nemijlocită între ceea ce am numit mai sus „efecte de poziție” și „efecte de dispoziție”. Dar „multe” nu înseamnă „toate”. Mă refer la faptul că în societatea actuală întâlnim destul de frecvent persoane care depășesc frontierele grupului de apartenență, alegându-și reperele și modelele din grupuri de referință alternative; pe de altă parte, e simplificador să considerăm că determinantul adeziunii ori respingerii unei opinii îl constituie neapărat „inserția specifică (a subiectului) într-un ansamblu de raporturi sociale” (conform teoriei lui Bourdieu).

Răspunsul la întrebarea: de ce în fața unor oportunități egale membrii aceluiași grup se divid, adoptând poziții favorabile unui anume punct de vedere, nefavorabile ori intermediare, reclamă o cercetare de „caz”, nu o rezolvare a priori, pe baza unei clasificări prefabricate. Tipologiile sînt desigur valabile în plan statistic, ele nu răspund însă exigențelor unei analize la scară individuală, cînd ne focalizăm pe devierile de la regulă și pe motivațiile lor. Fiindcă tocmai abaterile și excepțiile pun în lumină failibilitatea determinărilor globale, utile în explicarea „speciilor”, insuficiente în explicarea „spețelor”. A voi altfel decît ceilalți și a face altfel decît ceilalți e o manifestare clară de nonconformism, e accidentalul intervenit în lanțul repetitiv al obișnuitului, imprevizibilul care ne reamintește că oamenii nu sînt roboți.

Teoreticienii RS nu dau o explicație satisfăcătoare diversității „individuale” a RS. Motivul, cel puțin pentru unii, îmi pare a consta în supervalorizarea ideii că RS „este o expresie a grupului”, căreia i se atribuie proprietatea coerenței identitare și un caracter prescriptiv puternic marcat („ni se impune cu o forță irezistibilă” [Neculau, a, p. 37]). Acest mod de a vedea ocultează însă în mod evident posibilitatea ivirii unor divergențe sau le subvaluează importanța.

Alții, de pildă Willem Doise, care respinge ideea că RS ar promova „consensul”, cred a rezolva problema redefinind, în termenii lui

Pierre Bourdieu, RS drept „principii generatoare de luări de poziție ce sînt legate de inserții specifice într-un ansamblu de raporturi sociale” (Doise, în Neculau, b, p. 81). Totuși, *habitus*-urile, ca „sisteme de dispoziții durabile”, ca „structuri structurante”, explică eventual – așa cum pretinde Bourdieu – „producerea unei lumi comune și avînd un sens, a unei lumi de sens comun”, în niciun caz prezența diferențelor individuale, fondate în experiențele personale ale fiecăruia și în contextele în care acționează, într-un cuvînt, în propriul „itinerar” existențial. Afirmatia lui Doise că „noțiunile de dispoziții, de *habitus*, de schemă de clasificare sau de principiu de divizare utilizate în diferite locuri de Bourdieu sînt absolut compatibile cu descrierea teoretică a funcționării reprezentărilor sociale elaborată de Moscovici” (*ibidem*, p. 80) mi se pare imprudentă. RS nu este un *habitus* pentru că nu acționează „doar” spontan, ci și „reflexiv”, și pentru că nu se limitează la a reproduce „doar” ceea ce individul a interiorizat în decursul unor experiențe similare mai vechi, ci produce și elemente noi de cunoaștere practică, în funcție de comunicarea și relațiile interpersonale care se desfășoară *hic et nunc*. Nu știu ca Moscovici să-și fi revendicat vreodată afinitatea cu Bourdieu și mă îndoiesc oricum că lucrul i-ar face plăcere.

O explicație mai productivă, în opinia mea, preconizează Jean-Claude Abric, autorul teoriei „nucleului central” al RS. Plecînd de la conceptul de „nod figurativ”, utilizat, cum am văzut, de Moscovici, Abric susține că orice RS este organizată în jurul unui „nod central” stabil, avînd calitatea de a da semnificație reprezentării și de a o dirija, fie funcțional (în situațiile cu finalitate operatorie), fie normativ (în situațiile în care intervin elemente socio-afective, sociale sau ideologice). În afara „nodului central” se agregă elemente periferice, constituind interfața dintre nodul central și situația concretă în care operează RS. Funcția acestora este de concretizare (depinzînd direct de context, ele integrează datele situației în care se produce reprezentarea, exprimă prezentul și experiența subiecților). Elementele periferice ar avea, de asemenea, funcții de reglare (adaptarea reprezentării la evoluția contextului prin integrarea de informații noi sau reinterpretarea lor în sensul semnificației centrale) și de apărare (protejarea stabilității „nodului central”, prin „interpretări noi, deformări funcționale defensive, integrare condițională a elementelor contradictorii”) (Neculau, b, p. 115-119).

O orientare teoretică interesantă, care completează metodologia actuală a RS în direcția recuperării socialității ascunse în ceea ce se presupune a fi „specific individual”, o propune Bernard Lahire în cartea sa *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (1998), prin care încearcă să pună bazele unei „sociologii psihologice”. Ideea centrală este că „departe de a reprezenta unitatea elementară a sociologiei, actorul e fără nicio îndoială realitatea socială cea mai complexă ce trebuie cunoscută”. Spre a-și face inteligibilă teza, Lahire sugerează metafora „pliului”. Dacă ne-am imagina „spațiul social în toate dimensiunile sale (economice, politice, culturale, religioase, sexuale, familiale, orale, sportive etc., aceste dimensiuni desemnate în mod grosier fiind ele însele în parte indisociabile și în parte posibil de descompus în subdimensiuni) sub forma unei foi de hîrtie sau a unei bucăți de pînză (este vorba deci, geometric vorbind, despre o structură plană), atunci fiecare individ este comparabil cu o foaie boțită sau cu o pînză șifonată. Alfel spus, actorul individual este produsul a numeroase operații de pliere (sau de interiorizare) și se caracterizează, prin urmare, prin multiplicitatea și prin complexitatea proceselor sociale, dimensiunilor sociale, logicilor sociale etc. pe care le-a interiorizat” (Lahire, p. 201). Tradițional, sociologia s-a dezinteresat de „multiplele operații de pliere constitutive fiecărui actor individual”, ocupîndu-se de „structurile plane”, de procese, relații, grupuri, structuri sociale. Ar fi acum cazul să se meargă mai departe spre studierea multideterminismului și a omului plural. Marea problemă, pe care deocamdată însă Lahire o lasă în suspensie, rămîne aceea de a ști cum poate fi operaționalizată cercetarea în noua perspectivă. În adevăr, dezvăluirea socialității implicate (și implicite) în „cutele... care fac din fiecare actor o ființă relativ singulară și, totodată, o ființă analogă multor alora” (*ibidem*) nu constituie defel o problemă de rutină.

Încercînd să conchid cu cîteva observații sumare, aș vrea să spun că, în opinia mea, RS constituie un cadru „de referințe prestabilite și imediate pentru opinii și percepții” (Moscovici, c. p. 61), însă nu un corset care să ne restrîngă rigid mișcările. Spre a evalua corect impactul RS pe scena concretă a societății contemporane, pluraliste și comunicaționale, e necesar să avem în vedere trei circumstanțe, pe care „generațiunii”, cei ce discută conceptele anistoric, rupte de contextul aplicării, obișnuiesc să le ignore: 1. Faptul că individul aparține simultan unor

grupuri diferite, ceea ce înseamnă că suferă impactul unor socializări distincte, care-i formează anumite sensibilități și-l predispun spre anumite comportamente. De-aici și dificultatea a numeroși subiecți de a-și cuceri o coerență, de a-și armoniza multideterminarea formativă ; 2. Extrema varietate a noțiunii de grup, ca scară de mărime și coeziune internă. Cu cât categoria de apartenență e mai extinsă (naționalitate, confesiune, armată etc.), cu atât determinările ei cuprind o masă mai mare de oameni și sînt mai generale, admițînd numeroase trăsături disipative. Cu cât categoria de apartenență e mai restrînsă (membrii redacției unei publicații etc.), cu atât crește solidaritatea în jurul unui program, al unei ideologii și al unor interese imediate ; 3. Existența posibilă (și frecventă) a mai multor RS ale aceluiași obiect și a mai multor RS în același grup (de regulă, în proporție cu dimensiunea grupului). Credința într-o corelație univocă între grup și RS pare o rămășiță a vulgatei marxiste ; o asemenea probabilitate există într-un grup omogen, însă nici aici nu poate fi vorba de certitudine ; cu atât mai puțin e cazul în grupurile mari, de componență eterogenă, unde au loc inevitabil conflicte și se manifestă mari diferențe de „statut” și „rol” între indivizi.

Tocmai această triplă diversitate îi acordă subiectului puțința de a-și negocia raporturile cu RS. Primul pas, în acest sens, este să și le conștientizeze. Operația e facilitată de faptul că uneori surprinde ciocnirea a două sau mai multe RS ale aceluiași „obiect”, ceea ce-l pune în situația de a proceda la o comparație. Alteori, luciditatea îi e stîrnită de o frustrație : RS îi contrariază opinii, dispoziții sau țeluri personale. Se întîmplă și ca ele să fie întîmpinate cu spirit critic și să nu reziste examenului etc. În felul acesta, subiectul își cîștigă „șansa” de a-și gestiona raporturile cu lumea în funcție de o logică proprie. Fără îndoială, de această „șansă” se poate profita ori nu. Unii rămîn etern agenți manipulabili, alții devin actori, improvizîndu-și scenariul, desigur, în condițiile contextului socio-cultural dat. Este adevărat că nu putem alege reguli proprii cînd jucăm un joc, însă putem alege alte jocuri, care să ne deschidă noi perspective. E mult ? E puțin ? Este, în orice caz, suficient spre a paria pe autonomia relativă a conștiinței și pe posibilitatea de a controla, în limite rezonabile, desfășurarea travaliului interpretativ.

9. Oral și scriptic

Statutul oralității și inferioritatea scrierii la Platon

Scopul înțelegerii primare este de a aproxima sensul în mod spontan, operînd o convertire automată a semnelor verbale în concepte și propoziții. Însă, cum am mai arătat, înțelegerea primară se mișcă într-o arie restrînsă, iar procesul decodificatoriu se poate dovedi insuficient ori poate fi oricînd bruiat prin blocaje, incongruențe sau opacități (aparitia unor segmente ilizibile etc.). E de aceea necesar ca demersul comprehensiunii să capete, de la un moment dat înainte, caracterul unei interpretări.

Dintre cele două domenii în care acționează interpretarea, al oralității și al scripturalității, fiecare avîndu-și regimul propriu de inteligibilitate și performare, voi începe cu cel dintîi. În principiu, condițiile proprii oralității facilitează o identificare relativ rapidă și prezumtiv verificabilă a sensului. Îndeosebi în cazul interacțiunii locutive, cînd partenerii se află față în față, cu atît mai mult dacă ei aparțin aceluiași grup de referință (similitudine de nivel cultural, opțiuni politice, statut profesional, experiență de viață etc.), înțelegerea mutuală funcționează în mod obișnuit fără probleme. Contextul enunțării, normele reciproc împărtășite ale conduitei sociale, competențele decodificatorii etc. constituie factori decisivi a ceea ce etnometodologii numesc „indexicalitate”, în speșă, individualizarea de către fiecare interlocutor a formelor simbolice tipizate ale limbajului, potrivit cu circumstanțele conversației purtate *hic et nunc*. Dar chiar dacă interlocutorii nu provin din același mediu, dificultățile produse datorită unor divergențe de cod, neclarități, expresii confuze, unor aluzii, elipse sau formulări oblice pot fi eliminate prin întrebări ajutătoare („Ce-ai vrut să spui?”, „Am înțeles corect?”) și

prin adaptarea fiecărui locutor la partener, de exemplu uzînd de o terminologie accesibilă și de parafraze (cînd explicăm o abstracție filozofică sau științifică unui profan etc.). Pe de altă parte, un mare avantaj al oralității, pe care niciun tip de scriere nu e în stare să-l concureze, îl constituie punerea în evidență a forței ilocuționare cu care sînt enunțate propozițiile: intonația, variațiile accentuale, jocul mimicii. Or, conștientizarea ilocuției este adesea decisivă spre a sesiza intențiile celui alt.

Merită să deschid aici o paranteză, observînd că în gîndirea europeană s-a perpetuat din Antichitate pînă în vremurile noastre opinia că limbajul scris este inferior celui vorbit. Predominarea vorbirii asupra scrierii, recunoscută de Aristotel – cum ține să ne-o reamintească Gadamer – se află la baza fenomenului hermeneutic: „Nimic nu e inaccesibil înțelegerii prin mijlocirea limbii. În timp ce toate celelalte simțuri nu iau imediat parte la universalitatea experienței lingvistice a lumii, nefăcînd decît să-și desfășoare activitățile specifice, ascultarea e un drum care conduce la totalitate, fiindcă este în stare să audă Logosul” (Gadamer, a, p. 488).

Într-un faimos dialog, *Phaidros*, Platon evocă mitul inventării literelor de către zeul egiptean Theuth. Lăudîndu-și născocirea în fața regelui Thamus („știința aceasta îi va face pe egipteni mai înțelepți și mai cu ținare de minte”), Theuth este întîmpinat cu o critică severă. Lucrurile se vor întîmpla tocmai pe dos, îi replică regele: „Scrisul va aduce uitarea în sufletele celor care-l vor deprinde, lenevind-le ținerea de minte; punîndu-și credința în scris, oamenii își vor aminti din afară, cu ajutorul unor icoane străine, și nu dinlăuntru, prin caznă proprie”. Mai departe, dîndu-i de astă dată cuvîntul nemijlocit lui Socrate, textul ridică o nouă obiecție fundamentală. Pe lîngă slăbirea memoriei, mai există și un alt dezavantaj: dacă te adresezi cuvintelor scrise cu o întrebare, „ele se învăluie într-o foarte solemnă tăcere”, „nu îți răspund decît un singur lucru, mereu același” (Platon, a, 275a). „Însă tăcerea scrierii – arată un comentator contemporan – este echivocă, pentru că, de fiecare dată, ea nu semnifică decît un singur lucru, mereu «același». De asemenea, «ea se mișcă în toate direcțiile» și, adresîndu-se tuturor deopotrivă, devine un fel de *res nullius* de care oricine poate abuza. Scrierea este prinsă astfel între tăcerea tautologică a textului și abundența heterologică a redundanței privitoare la text.” (Henri Joly, *ibidem*, p. 400) În fine, o altă infirmitate a scrierii constă în aceea că dacă

cineva o acuză pe nedrept, „ea trebuie, de fiecare dată, să-și cheme în ajutor părintele; singură nu e în stare nici să se apere, nici să-și vină în ajutor” (*ibidem*, 275e).

Remarc în treacăt, ceea ce de fapt e omis din evocarea curentă a mitului lui Theuth, că, prin condamnarea sa, Platon are în vedere un anumit tip de scriere, cel în care autorul „se îndeletnicește cu cuvintele înseși”, nefiind atent decât la răsunetul retoric al vorbelor pe care le înșiră. Scapă de învinuire și sînt validate, în schimb, scrierile de tip filozofic, al căror conținut este întemeiat pe „realitățile drepte, frumoase și bune”. Căci ele constituie doar o transcriere autentică a vorbirii cu miez și întemeiere rațională, uzînd de dialectică, așa cum o înfățișează chiar dialogurile lui Platon. E însă evident că, deși parțial exonerată de păcatele ei veniale, scrierea păstrează chiar și în cazul acesta un caracter de secundaritate, de supliment, de veșmînt exterior. Primatul oralității, existent și la alte popoare ale vechimii, foarte puternic în cultura iudaică, denunțat de Derrida ca logocentrism și metafizică a prezenței, a funcționat pînă în zilele noastre: „Scrierea, litera, inscripția sensibilă au fost întotdeauna considerate de către tradiția occidentală ca un corp și o materie exterioare spiritului, sufletului, verbului și logosului” (Derrida, d, p. 60).

Perplexitățile oralității. O analiză concretă

Să revenim la interpretarea vorbirii în cadrul cotidianului comun. La baza înțelegerii se află o structură convențională mutual acceptată: existența semnificațiilor lexicale, așa cum sînt ele protocolate în dicționar și fixate în memoria de lung termen a locutorilor prin instrucție și exercițiul zilnic al limbii materne.

Căci dacă e adevărat că semnele lingvistice sînt arbitrare, cum a subliniat Saussure, nu e mai puțin adevărat că, în interiorul fiecărei comunități lingvistice, relația dintre semnificant-semnificat e obligatorie. Această obligație este resimțită uneori mai coercitiv, alteori mai lax, în funcție de univocitatea ori ambiguitatea denominației. De pildă, vizăm cam aceleași lucruri prin cuvintele: piine, masă, trandafir, temperatură, fereastră etc. În schimb, deși „știm” despre ce e vorba în

alte cuvinte, ca : frumos, democrație, naționalitate, melancolie, baroc etc., ne contrazicem când trebuie să stabilim trăsăturile lor caracteristice.

Dar chiar dacă ne oprim la prima categorie, constatăm că fiecare cuvânt acoperă o sumedenie de varietăți. În această privință, nici distincția tip/ocurență (*type/token*), aplicabilă raportului dintre specie și spețe, nu ne duce prea departe. Un „ciine” poate fi ciobănesc, maidanez, lup, pechinez etc., fiecare subspecie își are variantele ei, iar de-aici până la identificarea precisă a „ciinelui meu” mai e cale lungă. Interpretantul (sau sensul) e evocat cu mai multe detalii în cazul spețelor, mai abstract în cazul speciei, dar el rămâne categorial în ambele împrejurări. După cum am arătat în ITL, lucrul acesta este inevitabil din cauza a ceea ce am numit „schematism”, a faptului că limbajul nu poate denumi singularități (exceptând numele proprii) (P. Cornea, b, p. 172-176). Trebuie deci să contăm încă de la structurile elementare ale înțelegerii pe o serie de nedeterminări și incertitudini. E drept că ele n-au mare importanță în cotidianul comun, unde tema convorbirii, contextul și cunoștințele reciproc împărtășite ne ajută să depășim dificultățile. Dar pot deveni o sursă de neînțelegere când ieșim din habitatul care ne e propriu ori când ne confruntăm cu texte scrise.

Să urmărim acum în ce fel se degajează sensul și cum se produce înțelegerea pe un exemplu simplicisim, o propoziție elementară, de pildă : „Aici e foarte cald”. Enunțul menționat se referă la un loc necunoscut („aici”), unde temperatura e ridicată (nu-i putem preciza valoarea, dar o estimăm superioară celei „normale”, în condițiile noastre de viață). Plutim în aproximație, dar important este că sesizăm fără ezitare conținutul semantic : cuvintele au semnificația lor standard, propoziția e imprecisă, dar corect formată. Ne-o reprezentăm ca putînd fi rostită în cadrul unei relații de comunicare, în care un locutor se adresează uneia sau mai multor persoane, într-o situație adecvată (o încăpere foarte încălzită, o zi caniculară etc.). În acest caz, sensul rezidă în „constatarea unei stări de fapt”, ceea ce, după clasificarea actelor de vorbire dată de Searle, corespunde „aserțiunii”. Ar fi însă posibil ca receptorii propoziției s-o interpreteze drept o recomandare de a deschide ferestrele, ceea ce ar însemna că avem a face cu o „directivă”. Dar dacă am presupune că locul în care e formulat enunțul cu pricina este o cameră rece, iar auditorii tremură de frig ? În acest caz, e evident că locutorul se pronunță „contrafactual”, în bătaie de joc (ironie).

Cu puțină fantezie, ne putem imagina și altceva. Mă aflu în locuința unui tînăr cuplu de îndrăgostiți. Fiindcă-i văd pe cei doi parteneri că se sorb din ochi, cu o expresie de dorință și fericire, exclam: „Aici e foarte cald”, ceea ce constituie o caracterizare metaforică a situației, dar și un mod indirect de a le atrage atenția amfitrionilor că mă cam neglijează. În fine, ar fi cu puțință ca rostind propoziția menționată să accentuez caricatural superlativul „foarte cald”, imprimînd pronunției și o anumită graseiere, spre a evoca celor prezenți o cunoștință comună, care se exprimă afectat și snob. Cum se vede, varianta de sens plauzibilă este de fiecare dată determinată de perspectiva enunțării, iar aceasta e sugerată prin gesticulație și forța ilocuționară: intonație, accent, mimică. Altfel spus, aceeași propoziție se pretează mai multor interpretări: neutră și constatativă sau iritată și poruncitoare, sau ambiguă și în doi peri, sau metaforică, sau de reproș eufemizat prin exprimare oblică, sau de parodiare a unui terț absent. Toate interpretările acestea depind de intenția locutorului, care este în mod vădit preocupat să-și „împachezeze” astfel mesajul încît să poată fi corect înțeles de auditori.*

O primă remarcă pe care vreau s-o fac privește varietatea de uz a semnificației cuvintelor. E remarcabil că un adjectiv de o perfectă banalitate, precum „cald”, poate servi unui joc de multiplicare enormă a posibilităților expresive – iar asta nu grație inventivității unui poet, ci experienței comune a unui locutor comun. Iată o enumerare a șapte aspecte interpretative, toate pertinente, deși nu de importanță egală, veritabilă poveste a „vocilor” pe care modestul „cald” este capabil să le facă să răsune la o solicitare cît de cît informată. În primul rînd, desigur, trebuie semnalată valoarea „canonică” de înțeles (definiția standard de dicționar, „denotația” cuvîntului); în al doilea rînd, valoarea „contextuală” („cald” este legat de „aici”, variînd în raport cu ceea ce deicticul substituie); în al treilea rînd, ca forță ilocuționară (în enunțul dat, „cald” constituie nucleul semantic, este deci scos în evidență prin rostire); în al patrulea rînd, ca „directitate” (cuvîntul poate fi semnatificat „direct”, și atunci înseamnă „cald”, sau „oblic”, și atunci înseamnă „rece”!); în al cincilea rînd, ca valoare „conotativă” (întrucît se asociază unor amintiri sau impresii personale); în al șaselea rînd, ca „metaforă” a erosului; în al șaptelea rînd, ca „parodiare” prin rostire imitativ-persiflantă. Nu mă îndoiesc că variînd intențiile și contextele pot fi scoase la iveală și alte resurse de semnificare ale cuvîntului.

Un pas mai departe în înțelegerea rolului pe care-l îndeplinește cuvîntul ni-l permite teoria caracterului său „dialogic”, formulată de Bahtin în *Problemele poeziei lui Dostoievski*. După savantul rus, există trei orientări majore ale utilizării cuvîntului în vorbire: una ține de obiectul însuși, pe care-l numește, îl exprimă, îl zugrăvește; a doua este cea a „cuvîntului intruchipat sau obiectualizat”, prezent sub „forma cea mai tipică și mai răspîdită” în vorbirea directă a eroilor; în fine, mai există cazul unor texte în care autorul folosește cuvîntul „altuia” în scopurile sale, îl investește cu sens, fără a-i anula însă sensul propriu, ceea ce înseamnă că se întrepătrund două voci: exemple ar fi „scazul” (axarea pe limbajul vorbit, propriu oricărei narațiuni), parodia, stilizarea și narațiunea la persoana întîi (*Icherzählung*) (Bahtin, a, p. 254-266). Concluzia lui Bahtin, valabilă atît în cazul oralității cotidiene, cît și îndeosebi al creației literare, subliniază că „maniera individuală în care omul își construiește vorbirea depinde în mare măsură de felul său propriu de a percepe cuvîntul altuia, precum și de modul său de a reacționa la el” (*ibidem*, p. 273).

Aserțiuni și acte de vorbire

O a doua remarcă pe marginea exemplului de mai sus e că propoziția „Aici e foarte cald”, în mod vizibil desprinsă dintr-un context, la care trimite adverbul „aici”, grevat, ca orice deictic, de un număr indefinit de presupozitii, poate fi lesne transformată într-o propoziție de sine stătătoare. Să înlocuim, de pildă, adverbul nedeterminat prin numele propriu „Africa Ecuatorială”, precedat de prepoziția „în”. Propoziția devine, în acest caz: „În Africa Ecuatorială e foarte cald”, ceea ce constituie un enunț autonom, complet detașat de situația enunțării și, în același timp, perfect valabil, fiindcă aserțiază o stare de lucruri existentă în lume, satisfăcînd testul „condițiilor de adevăr” (așa cum știm din geografie, în Africa Ecuatorială e „realmente” foarte cald). Enunțuri de acest tip – după părerea lui G. Frege – nu redau „actul subiectiv de a gândi, ci conținutul obiectiv al gândirii, care este proprietatea comună a mai multor subiecți” (Frege, p. 108). De ele se ocupă semantica (în sensul restrîns, dar puternic al termenului).

Propoziția inițială: „Aici e foarte cald” nu e de sine stătătoare, ci e integrată – cum am văzut – unui proces comunicativ. Constituie un „act

de vorbire", de care se ocupă pragmatica și a cărei teorie a fost făcută de Austin și Searle. Între asertivele propriu-zise și actele de vorbire diferența constă în aceea că cele dintâi „reprezintă” realitatea și dezvăluie clar „condițiile de adevăr” care le pot satisface, pe când cele din urmă au ca regulă constitutivă forța ilocutorie (posibilitatea de a exercita o acțiune asupra interlocutorului lor). În exemplul analizat, am văzut că enunțatorul poate dori să transmită indirect un „ordin”: „Deschideți ferestrele!” (cerînd celorlalți să-l execute sau nu), ori să exprime o „ironie”, cu sensul: „spun cald ca să înțelegi contrariul” (reclamînd auditorilor o reacție de aprobare sau contestare), ori să accentueze retoric situația existentă (ceea ce nu echivalează cu o simplă constatare, dat fiind că, deși conținutul propozițional rămîne același, aserțiunea are un caracter neutru, pe când actul de vorbire asertiv își propune să modifice starea de spirit a receptorilor, manifestîndu-și vizibil intenția persuasivă).

Spre deosebire de clauza „condițiilor de adevăr”, proprie propozițiilor asertive, „actele de vorbire” se bazează pe „condiții de reușită” (*felicity*), întrucît enunțarea nu are în vedere „starea de lucruri”, ci indemnul de a acționa, iar acțiunea se măsoară în izbîndă sau eșec, în reușită sau nereușită. Sensul actelor de vorbire e determinabil cu ajutorul contextului, care restrînge disponibilitățile semantice la ceea ce este motivat *hic et nunc*. Pe de altă parte, forța ilocutivă se manifestă prin mărci ostensive (verbe performative explicite: afirm, protestez, promit, mă scuz, pledea, ordon etc.; adverbe: sigur, negreșit, neapărat etc.; modul imperativ etc.). Expresiile lingvistice folosite în actele de vorbire au însușirea de a „spune ceea ce fac”, de a se „autodezvălui”. S-a pretins despre ele că ar fi „autoreferențiale”, „autoverificabile” și „nefalsificabile” (deoarece nu pot fi neadevărate) (Thomas, p. 34).

Cea de-a treia și ultima mea remarcă vizează modalitățile recuperării sensului în condițiile oralității. Dacă locutorii se află față în față, au un statut social și cultural asemănător și se angajează în schimburi de replici rutiniere, înțelegerea se produce – cum am indicat – reciproc și fără dificultăți. Eventualele nedumeriri se pot clarifica lesne prin întrebări ajutătoare, iar tema ori linia de argumentare sînt fixate prin redundanțe. De aceea, în cotidianul comun, enunțuri de tipul: „Mă duc la piață să mă aprovizionez doar duminică dis-de-dimineață”, „La colț

a oprit un Mercedes negru", „Au anunțat la meteo că mâine o să plouă" transmit clar, fără echivoc, gândul vorbitorului și sînt performate de audienți în litera lor.

De ce merg lucrurile fără complicații? Fiindcă: 1. emitenți și receptori trăiesc în același ambient, uzează de coduri în mod comparabil și dispun de o experiență comună; în plus, un rol extrem de important îl joacă utilizarea limbajului „ilocuției": gesturi, mimică, intonație; 2. ceea ce interesează în dialogul cotidian nu e starea de spirit a agenților, intenția lor ascunsă, ci doar înțelegerea a ceea ce spun în chip explicit, enunțurile nu au decît structură de suprafață; 3. propozițiile nefiind scopuri în sine, ci trepte spre a merge mai departe, vorbitorii se limitează la strictul necesar, respectiv la relația dintre expresia lingvistică și referentul prezumat (tendința e să se evite detaliile, dacă ele nu servesc efectiv la ceva); 4. chiar enunțurile interpretabile („Aici e foarte cald") trimit la contextualizări familiare locutorilor ori la subrutine cunoscute; 5. reiese că a comunica nu înseamnă numai a codifica și a decodifica mesaje, ci, îndeosebi, „a produce și a interpreta indici pe bază inferențială" (Sperber, Wilson, p. 13).

Alfred Schütz, Aaron Cicourel și procedurile interpretative

Studiul actelor de vorbire, instaurat de pragmatică, a constituit, fără îndoială, o înnoire semnificativă a preocupărilor lingvisticii, dar numai o amorsă a explorării sistematice a domeniului amplu și complex al conversației, locul efectiv în care se realizează comunicarea. O serie de curente foarte active ale cercetării recente, dintre care am menționat deja pragmatica și etnometodologia, și-au propus să abordeze acest cîmp de activitate, rezervat în trecut speculației, prin anchete de teren, tehnici empirice de lucru și metoda „observației participante" (care amestecă perspectiva persoanei a III-a, „afară din joc", cu intervenția performativă și statutul de interlocutor).

Modelul clasic al relației biunivoce, în care interlocutorii își inversau simetric rolurile, a fost abandonat, ca și insistența pe introspecție și filozofare. Atenția s-a concentrat asupra experienței actorilor individuali implicați în relații interpersonale, a strategiilor de care uzează spre a convinge ori disuada, a modului în care-și fac avansuri (reguli de politețe),

își reglează intervențiile (rindul la vorbire), își ajustează replicile în funcție de miza disputei și-și negociază și renegociază referința etc.

Convorbirea sau conversația este relația lingvistică familiară, cea mai răspândită în societatea noastră. Competența de a o purta, producând și descifrând sensuri codificate în propoziții, aparține tuturor membrilor societății și se diversifică în funcție de existența numeroaselor diferențieri de grup (sociale, culturale, profesionale, de vîrstă etc.). Afilierea la aceste grupuri – și de obicei la mai multe în același timp – aduce cu sine și stăpînirea progresivă a limbajului instituțional comun, ceea ce înseamnă cunoașterea nu numai a codurilor și subcodurilor vorbirii, ci și a codurilor comportamentale. „Odată afiliați, membrii nu mai au nevoie să se interogheze asupra a ceea ce fac. Ei cunosc implicitul conduitelor lor și acceptă rutinele înscrise în practicile sociale.” (Coulon, p. 42)

O contribuție remarcabilă la valorizarea procedurilor interpretative aparținînd „simțului comun”, de care ne servim în existența cotidiană, a adus-o fenomenologul austriac Alfred Schütz, apropiat de Husserl, emigrat în 1938 în Statele Unite. Lui Schütz îi revine paternitatea celor două teorii: a „reciprocității de perspective” și a „reciprocității de motivații” (Schütz, p. 23-27). În esență, reciprocitatea de perspective constă în ajustarea comportamentului verbal al lui A, în al cărui proiect e înscrisă reacția așteptată a lui B, la statutul și competențele (lingvistice și culturale) ale lui B, mai specific, la registrul de vorbire preferabil (intelectual ori popular), la stil (familiar sau distant, direct sau paralingvistic), la modul cel mai potrivit de a demara dialogul etc. E evident că A poate anticipa corect sau fals replica lui B, întrucît previziunea sa atîrnă nu numai de cunoașterea adecvată a acestuia, ci și de intervenția unor factori aleatorii (B e prost dispus, cineva l-a montat împotriva lui A etc.). Oricum, prima problemă, de altfel decisivă spre a merge mai departe, este ca B să „înțeleagă” (să „sesizeze”) exact, în litera și spiritul lor, cuvintele lui A.

Mai importantă încă decît reciprocitatea de perspective pare a fi reciprocitatea de motivații. Cea dintîi, cum am arătat, vizează intercomprehensiunea, în sensul „activității desfășurate de interlocutori pentru a ajunge la similitudine în atribuirea de semnificații care să corespundă intereselor lor de moment” (Bange, p. 57). Cea de-a doua vizează, propriu vorbind, „căderea de acord”. Ea constă pentru A în a-și mi

numai dacă B că i-a înțeles cuvintele, ci și dacă i le aprobă, dacă își asumă motivația pe care a propus-o, dacă îi acceptă opinia „în fond”. Locutorul A nu poate prezice cu certitudine răspunsul lui B, el poate doar spera că va fi pozitiv. În măsura în care nu este pozitiv sau nu pe de-a-ntregul pozitiv, poate urma o negociere în vederea parvenirii la un acord (care depinde de scopurile fiecărui locutor și de compatibilitatea acestor scopuri). În orice caz, „interacțiunea nu e o armonie, ci un compromis”, adică, în toate cazurile, o soluționare mai mult sau mai puțin reușită, mai mult sau mai puțin efemeră, a unui conflict (*idem*, p. 67).

O aplicație ingenioasă a celor două teorii constă în admiterea unei „idealizări” sau „tipificări”, grație căreia actorii sociali au latitudinea să-și omogenizeze unele experiențe personale nonidentice. De exemplu, doi spectatori la un meci de fotbal, dintre care unul are bilet la tribună, iar altul la o peluză laterală, au sentimentul că au văzut „același meci”, deși locul lor de observație, deci unghiul lor de privire, a fost diferit. Această posibilitate de nivelare a punctelor de vedere, ca și conformitatea sistemului de relevanță (independent de deosebirile majore dintre agenți) ne permit să înțelegem cum reușim să ne transcendem experiențele private și să ne ajustăm la ideea unei lumi comune (Coulon, p. 8-10).

Un continuator al lui Schütz este Aaron Cicourel, un cercetător american, foarte analitic, lucrând în spiritul etnometodologiei. Lui îi aparține instituționalizarea conceptului de „procedeu interpretativ”, descris ca „un ansamblu de proprietăți invariabile guvernând condițiile fundamentale ale oricărei interacțiuni” și, în același timp, „indicând modul în care actorul și observatorul decid ce înseamnă un comportament «normal» sau «corect»” (Cicourel, p. 42). Definiția depășește tema conversației, extinzându-se și asupra comportamentului acțional al agnului sau actorului social. Procedeu interpretativ coincide cu ceea ce Garfinkel numește „raționament practic”. Nu e în niciun caz vorba de o regulă explicită, ci efectiv de o practică, indusă încă din copilărie, prin socializare, cu proprietăți reflexive, care permite indivizilor să emită mesaje, să le interpreteze ori să acționeze la nivelul și în contextul cunoștințelor comune, în spiritul și în litera a ceea ce „știe toată lumea” (Garfinkel).

Cicourel uzează de conceptul lui Schütz de „tipificare” pentru a explica modul în care locutorul parvine să completeze tacit lacunele și să rectifice aproximările vorbirii partenerului său ori să eludeze detaliile parazitare ale unei relatări (incongruențe, bilbieli, redundanțe etc.),

menținând continuitatea tematică. Preia de la Goffman noțiunea de „rol”, construit de locutor în cursul interacțiunii, însă consideră că „metafora dramaturgică a scenei nu explică suficient de ce actorii sînt capabili să imite și să inoveze fără ca, practic, să se repete” (*idem*, p. 39). Se servește și de noțiunea „omului de pe stradă”, introdusă de Austin, dotat cu competența intuitivă de a produce și a înțelege propoziții inexplicabile doar cu ajutorul logicii (*idem*, p. 104). De fapt, în opinia lui Cicourel, resursa fundamentală a unei teorii generale a competenței comunicative o constituie „bunul-simț nativ” (*idem*, p. 105). Ca și în cazul altor reprezentanți ai etnometodologiei, Cicourel nu vede în agenții sociali niște simpli purtători ai unor norme interiorizate. El crede că „structura socială care generează ordinea socială rezidă chiar în sensul interacțiunilor pe care le stăpînesc indivizii” (*Sociologie contemporaine*, p. 257).

Probleme ale dialogului

Nu este defel întîmplător că, dintre toate formele conversației, dialogul e cel care a monopolizat mai ales atenția. Înnobilat de Platon, practicat pe scară întinsă, ca gen literar, în Renaștere, reevaluat de Bahtin, apoi de Gadamer și de Habermas, obiect de studiu empiric pentru pragmatică și etnometodologie, așezat la originea constituirii eului (Mead, Ch. Taylor), dialogul a devenit un concept-cheie, un soi de *rendez-vous* obligatoriu al științelor umane. Nu-mi propun să-l abordez frontal în rindurile de față. Mă voi limita doar să completez cele spuse în capitolele dedicate lui Gadamer și Habermas cu cîteva aspecte legate de problematica interpretării.

Dialogul constituie forma superioară a convorbirii, o tentativă de a face din doi agenți dispași un cuplu. Nu neapărat în sensul armonizării intereselor și punctelor lor de vedere, ci al instituirii unei asocieri personale pasagere (dar cu posibilitatea de a fi continuată), în scopul comunicării de informații și atitudini. Aproximarea se poate solda cu un rezultat favorabil (intenția comunicării e sesizată), nefavorabil (partenerii nu se înțeleg) sau nedecis (nu e clar „dacă”, nici „cum”).

Adevărul este că termenul „dialog” e folosit cel mai adesea într-un sens larg și general, care nu-l distinge de cel de convorbire, de schimb de propoziții (replici) între două persoane. Într-un înțeles mai restrictiv

și mai exigent al termenului – și, fără îndoială, acesta este cel pe care l-au avut în vedere Gadamer și Habermas (ca să nu mai vorbesc de Platon) –, dialogul presupune o serie de condiții preliminare, nu tocmai lesne de îndeplinit: statut simetric al celor doi interlocutori; miză comună; lipsa agresivității competitive; respect egal al regulilor de joc; acceptarea cu bună-credință a celui mai adecvat argument, în pofida eventualului amor propriu rănit; localizarea pe centralitatea convorbirii, evitând divagațiile și itinerariile de fugă etc.

Acestor clauze li se pot adăuga altele, de pildă maximele informale ale lui Grice, care au în vedere cooperarea în scopul atingerii unui „scop comun” ori măcar a unei „orientări mutual acceptate”. (Dar, desigur, trebuie luată în calcul, cum a arătat în mod justificat Solomon Marcus, și eventualitatea unor conversații cu obiective strategice, de exemplu, în care fiecare partener încearcă să obțină un ascendent asupra celuilalt sau să-și exprime opinii diferite.)

Habermas operează o distincție cu caracter pronunțat hermeneutic între „observator” și „participant”, atribuindu-i celui din urmă puțința de „a înțelege ce se spune” (spre deosebire de cel dintâi, care n-ar face decît „să observe ori să creadă că p”). Participantului i-ar reveni astfel cîteva îndatoriri principale: 1. să renunțe la privilegiul de a fi „afară din joc”, acceptînd un statut identic cu al partenerului său (ceea ce îi impune un angajament privind acuratețea sensului și validitatea enunțurilor); 2. să încerce a tematiza precomprehensiunea și regulile de joc ale partenerului spre a găsi o bază de acord (interpreții „nu pot fi siguri din capul locului că atît ei înșiși, cît și persoanele testate de ei se bazează pe aceleași practici și premise de fundal”, iar preînțelegerea globală a situației nu poate fi pusă în discuție ca întreg, ea fiind testabilă doar treptat); 3. să separe cunoașterea propozițională de imixtiunea frecventă a enunțurilor nondescriptive, îndeosebi a judecăților de valoare (Habermas, d, p. 31-32).

Este limpede că, din cauza dificultății de a-l realiza, un dialog reușit reprezintă mai degrabă excepția decît regula. Pe interlocutori îi despart uneori convingerile ori interesele, alteori vocabularul cu care operează. În principiu, fiecare caută pentru diversele enunțuri contexte interpretative capabile să le elucideze, dar, în multe cazuri, nu reușește să le găsească, fie din lipsă de informație ori de imaginație, fie din rea-credință

ori din cauza blindajului său ideologic. Adesea se întâmplă că interlocutorii nu numai că nu cooperează la elaborarea unui sens comun, ci subminează fără scrupul orice efort de mutualitate, zbatându-se să obțină influență sau să-și impună propriul punct de vedere. E adevărat că dialogismul nu implică neapărat acordul partenerilor, dar nici nu poate face completă abstracție de el.

Am arătat mai sus, vorbind de Habermas, că insistența lui pe principiul cooperării în problema raporturilor comunicative interpersonale idealizează lucrurile. Dar chiar și Francis Jacques, pe care l-am citat cu o evaluare sceptică la adresa termenului de „dialog”, aflat pe toate buzele politicienilor în zilele noastre, nu este imun la anumite tendințe de supralicitare. Reamintesc că Jacques a formulat teza „coreferinței”, potrivit căreia cei doi participanți la un dialog contribuie atât de substanțial, intim și indisociabil la elaborarea mesajului, încât le revine deopotrivă statutul de coproducători. După cercetătorul francez, noi nu ne „adresăm” pur și simplu celorlalți, ci vorbim „cu” ceilalți, esențialul nu rezidă în faptul că „eu” zic ceva, ci în acela că „noi” spunem ceva, procesul gândirii însuși apare drept dialogic. Conceptul „coreferinței”, orientat în acord cu alte tendințe contemporane (i-am amintit deja pe Lévinas și Claude Hagège), are meritul de a pune capăt unei concepții „egologice” a subiectului, de a afirma că „omul în situație dialogală înnoadă cu semenul său o relație în care sînt angajate solidar toate componentele psihologiei și naturii sale sociale” (Hagège, p. 316). Cred totuși că Jacques merge prea departe în desconsiderarea a ceea ce rămîne original și originar în aportul fiecărui locutor.

Dialogismul lui Francis Jacques

Mă voi opri, spre exemplificare, la un studiu recent al lui Francis Jacques, fiindcă sintetizează concis ceea ce el a dezbătut într-o serie de cărți anterioare, accentuînd, în același timp, mai clar decît a făcut-o în trecut, semnificația dialogismului și problema unei întemeieri transcendente a relației interlocutive. Pentru cititorul mai puțin informat, precizez că dialogul este examinat de cercetătorul francez dintr-o perspectivă de filozofie a limbajului, situată pe o treaptă mai înaltă decît convorbirile cotidiene, cu orizontul pragmatic și finalitățile lor imediate. Deosebirea

față de stilul cercetărilor empirice interacționiste, de care m-am ocupat înainte, e de la cer la pământ.

Jacques consideră că viziunea *logos*-ului rămâne nondialogică atâta vreme cât propozițiile sînt și continuă să fie considerate drept rezultatul activității simbolice a locutorului individual. Spre a ne descotorosi de monologismul tradițional, e necesar să sustragem eul coordonatelor lui enunțative, să considerăm interlocuția ca un fel de „transcendental” al dialogului, ca o „mișcare rezolutorie și convergentă, de dublă codificare și dublă contextualizare”. Auditorul trebuie conceput ca partener, ca un veritabil co-locutor, iar interlocuția ca rădăcină a sensului, ca cea mai radicală formă a intersubiectivității. De-aici nevoia de a redefini conceptele de comunicare lingvistică, identitate personală și raționalitate, în varianta ei de raționalitate comunicațională. Ultimul punct – o știm bine – a constituit obiectul preocupărilor lui Habermas, însă Jacques îi reproșează cercetătorului german că resoarbe dimensiunea referențială a enunțurilor în valoarea lor comunicațională.

Pentru a înlătura noțiunea insuficient critică de obiectivitate, moștenită de la Kant (care ignora gravitatea controverselor raționale în metateoria științelor), ideea lui Jacques e să-i asocieze abordarea relațională și interactivă a comunicării, așa cum a preconizat-o el însuși prin conceptul de coreferință (parțial și Habermas). În felul acesta, raportul subiectului cu obiectul, în calitate de referent, este articulat principial cu raportul subiectului cu subiectul, ca interlocutor. Între obiectivitate și comunicare se creează astfel o relație puternică și productivă. Ea însă nu e scutită de probleme. De pildă, impresia mea este că Jacques eludează primejdia derivelor relativiste (provenite din faptul că orice comunicare traduce, într-un fel sau altul, condițiile sociale în care se desfășoară), deși e conștient de posibilitatea lor.

Punctul forte al argumentării vine abia acum. La temelia interlocuției, autorul postulează existența unui a priori comunicațional, format dintr-un ansamblu de reguli strategice interiorizate. Ele ar constitui sistemul de principii al raționalității comunicaționale, baza competenței locutorilor, prin mijlocirea căreia ei reușesc să pună progresiv în comun conținutul propozițional și forța ilocutorie a convorbirii în care se angajează. Ar funcționa trei grupuri de strategii. Cel dintîi ar asigura menținerea relației interlocutive, prin posibilitatea intervertirii rolurilor jucate de

cele trei instanțe pronominale: eu, tu, el. Chestiunea nu se reduce, simplu, doar la șansele egale de a participa la o discuție, ci presupune posibilitatea efectivă a schimbării de rol, asumarea ipotetică, după nevoi, a persoanei întâi, a persoanei a doua ori a persoanei a treia. Un alt grup de strategii reglementează arierplanul presupuzițiilor comune care definesc cadrul semantic. Datorită lor, partenerii pot stăpîni ansamblul determinantilor pragmatico-dialogici ai contextului, nu doar sub ipostaza circumstanțială a sensurilor atribuite „acum și aici”, ci și a credințelor și, mai general, a atitudinilor propoziționale implicate în comunitatea discursului. Al treilea grup de strategii are un caracter metacomunicativ. E vorba de contribuția participanților la dialog, atît în direcția exploatării maxime a codurilor existente, cît și îndeosebi la formularea de actualizări inedite ale semnificațiilor, putînd conduce spre instituirea de noi codificări, care sporesc mijloacele expresive și îmbogățesc astfel limbajul (Jacques, d, p. 191-198).

Deși există cu siguranță și alte căi de a descrie strategiile comprehensiunii comunicative decît cele preconizate de Jacques, îmi pare neîndoielnic că, în principiul lor, ipotezele formulate mai sus ating probleme centrale. Întreaga cercetare vizează explorarea acelei „cunoașteri tacite” sau cunoașteri de „simț comun”, care-i fascinează pe numeroși reprezentanți eminenți ai științelor umane. Francis Jacques se deosebește de cei deja mențonați în cartea de față (Ch. Taylor, John Searle, Jürgen Habermas, Pierre Bourdieu, S. Moscovici, H. Garfinkel, E. Goffman etc.), prin aceea că se fixează pe studierea relației dialogice și pune problema întemeierii ei transcendente, ceea ce – așa cum observă V. Tonoiu – presupune transformarea unei situații de fapt, istoricește fluctuantă și rectificabilă, într-o stare de drept, necesară și invariantă.

Deși admirator al lui Jacques, despre care scrie pagini pertinente, Tonoiu critică această „închidere filozofică în autosuficiența argumentului transcendent”. El arată, pe drept cuvînt, că „orice căutare obstinată și sistematică a unui punct de sprijin arhimedic, a unui temelii ultim care trece în atotîntemeiere, așadar și în autoîntemeiere, se satisface, practic, prin decizia de a privilegia și eterniza un punct de vedere, o modalitate de descriere, un joc de limbaj. Decizie în sine prematură și nelegitimă la scară istorică și culturală”. De ce prematură? „Pentru că riscă să se închidă la sugestiile și incitațiile celorlalte

perspective, nu mai puțin îndreptățite, din care poate fi atacată... tema omului dialogal." De ce nelegitimă? „Pentru că trădează substanța însăși a dialogismului în slujba căruia totuși se pune... Tema dialogului ar fi reclamat, în mod natural, o mai accentuată dialogizare intimă a conștiinței autorului, a concepției sale proprii și o mai prietenoasă întâmpinare a celorlalte voci din afară, care să fie menținute ca atare în diferența lor, nici asimilate, nici eliminate monologic.” Oricum ar fi, apriorismul este incompatibil cu istoricitatea fenomenelor culturale (Tonoiu, p. 345-349).

Personal, mai am o obiecție, care, de astă dată, nu coincide însă, s-ar părea, cu opiniile lui Tonoiu. Cred că versiunea radicală a relației interlocutive, care pledează pentru o enunțare pe două voci, trece prea lesne cu vederea actele singulare, cel puțin în aparență monologice. Ce se întâmplă când meditez, când citesc o carte, când proiectez o lucrare, când mă disociez total într-o conversație de păreri interlocutorului meu, situat pe altă lungime de undă? Faptul că mă gândesc cu cuvintele „tribului” și folosesc clișeele în circulație, că-mi împachetez mesajul scris ținând cont în elaborare de cei ce-l vor citi, că într-un dialog vizez de obicei consensul (fiind dispus la concesi), nu înseamnă că în spațiul populat de existențele reale ori prezumate ale Celorlalți nu am libertatea de a face și altfel, de a-mi institui divergența, refuzînd o opinie care mă irită sau o colaborare care mă dezavantajează, schimbînd cursul discuției ori blocînd-o, cultivînd, la nevoie, ironia, echivocul, simularea etc. Dacă prin „coreferință” înțelegem pur și simplu faptul că-mi articulez intenția de sens în sistemul de diferențe admis de limbaj și că-mi integrez propriul raport cu lumea în sistemul de convenții al universului pe care-l locuiesc, atunci conceptul devine larg pînă la evanescență. Dar dacă miza este mai restrînsă, așa cum se și cuvine, atunci e suficientă idiosincrazia unuia dintre locutori pentru ca realizarea coerenței dialogale să întîmpine un obstacol redutabil, uneori de nedepășit. De aceea, exemplele de reciprocitate conversativă nici nu abundă pe toate drumurile. Ceea ce Jacques neglijează este că nu ajung niciodată buna-credință și voința de cooperare a uneia dintre părți. Pentru a obține armonia e nevoie de doi.

Scrierea

Separarea emitentului de destinatar

Știm cu toții că scrierea oferă avantajul durabilității și al ubicuității, eliberând produsele minții omenești de sub constrîngerile de loc și timp, ceea ce-i conferă valoarea unui instrument principal de teaurizare și difuzare a cunoștințelor. E vorba de un cod sau de un intermediar? Nici una, nici alta, scrierea constituie – cum arată Robert Escarpit – „notația ocazională a unui limbaj (fonic), printr-un altul” vizual, alcătuit din semne așternute pe hîrtie (în cazul civilizației euro-atlantice, alfabetul). Ea constituie totdeauna un compromis între exigențele opuse ale celor două sisteme, drept care o transliterație, termen cu termen, a fonemelor oralității este imposibilă (Escarpit, p. 39).

Scrierea are proprietatea de a transmite, în același interval de timp, un volum considerabil mai mare de informație decît vorbirea. Permite și revenirea asupra secvențelor parcurse, favorizînd astfel o activitate reflexivă mai consistentă. În schimb, are cusurul că e un mijloc de comunicare noncooperativ, fiindcă nu îngăduie feedback-ul, reinjectarea imediată a răspunsurilor în circuit. Ea îl separă pe emitent de destinatar, pe autorul textului de cel care-l va citi. Uneori, între contextul enunțării și contextul receptării se pot interpune secole ori imense spații geografice, ceea ce îngreunează considerabil înțelegerea corectă a mesajelor. Prejudiciilor cauzate de „distanța culturală”, piedică majoră în calea transmiterii fidele a comunicării, li se adaugă inconvenientul că scrierea nu restituie decît în mod parțial și foarte difuz intenția vorbitorului. Gramatica, punctuația, anumite forme ale lexicalizării (nominalizările), mai ales contextul lingvistic dau o serie de indicații asupra forței ilocutionare, însă ele nu pot substitui nici deslușit, nici nuanțat, nici complet ceea ce sugerează pronunția, intonația, mimica, timbrul vocii, accentele etc. De aceea, descifrarea textelor elaborate în circumstanțe diferite de cele în care sînt citite rămîne totdeauna o problemă.

Cum se poate descurca un lector care nu mai are nimic comun cu cititorul pe care-l avea în vedere autorul, de vreme ce aparține altei culturi, are o altă viziune despre lume, o altă formație, se frămîntă cu

alte idei și pretinde satisfacerea altor exigențe? Apare pentru el o dilemă : dacă nu-și dă nicio osteneală de a înțelege ce vor să spună „de fapt” cuvintele strămutate din spațiul lor original de referință, e în pericol de a-i atribui textului o semnificație arbitrară, iar dacă vrea să-l înțeleagă adecvat e dator să opereze un demers interpretativ, costisitor în efort și timp (pe care filologia și hermeneutica își propun să-l efectueze în ajutorul lui). Obișnuit, cum bine știm, oamenii nu-și prea bat capul să se lămurească, uneori nici nu conștientizează necesitatea de a o face, mulțumindu-se cu ceea ce pot pricepe spontan. Însă, în felul acesta, ei au mari șanse să greșească, să rateze sensul autentic al comunicării.

Evident, foarte multe depind de factura textelor, de felul cum sînt ele construite : astfel, una e să citim o relatare informativă despre un accident de circulație și alta o tragedie de Shakespeare. Totuși, în mod bizar, nu numai profanii, ci și specialiștii se referă la text ca și cînd ar fi vorba de o entitate omogenă, guvernată de aceleași principii și avînd un același regim de inteligibilitate în toate componentele sale. Este o generalizare care încurcă foarte mult lucrurile. De fapt, conceptul de Text e o abstracție, în realitate avem a face cu știri, reportaje, comunicări științifice, rapoarte de activitate, poezii, basme, romane, inserturi publicitare, piese de teatru, scenarii etc.

Cele trei modalități ale textualizării

Există mai multe modalități de clasificare a textelor. Robert-Alain de Beaugrande și Wolfgang Dressler propun o schemă euristică generală, bazată pe cele trei funcțiuni esențiale pe care textele le pot îndeplini în vorbire : descrierea, povestirea și argumentarea. De-aici rezultă trei tipuri de texte : descriptive, narative și argumentative, care, la rîndul lor, prin combinarea și aplicarea principiului dominantei, ar da naștere diverselor subtipuri și varietăți, deși nu e totdeauna limpede cum. În orice caz, Beaugrande și Dressler se simt obligați să schimbe criteriul pentru a vorbi de textele literare și cele poetice în contrast cu cele științifice și didactice ; cele dinții ar prezenta o alternativă la versiunea acceptată a lumii reale, cele din urmă și-ar asuma sarcina de a amplifica și a difuza cunoștințe despre lumea reală acceptată la un moment dat (Beaugrande, Dressler, p. 239-242). Teoreticienii comunicării preconizează

trei genuri de mesaje posibile: informative, argumentative, expresive (Breton, Proulx, p. 40-47). O altă încercare recentă de a ordona universul textual îi aparține lui J.M. Adam, care distinge tipurile: narativ, descriptiv, teatral, informativ, explicativ, injonctiv, argumentativ (Adam, 2001), însă scapă din vedere liricul.

În ITL am propus o tipologie textuală în funcție de distanța dintre semnificant și semnificat, care se manifestă prin uzuri specifice ale limbajului și vizează deosebirea dintre ficțional și nonficțional. Ea nu exclude, ci completează tipologiile curente. În această încercare de clasificare a textelor am plecat de la faptul că în competența oricărui locutor intră aptitudinea de a produce și a recepta discursurile ori textele în trei modalități diferite: potrivit intenției de a stabili cu Celălalt o comunicare eficientă (de a spune ceva „adevărat”), de a instaura o comunicare prezumtivă (de a spune ceva „născocit”) ori de a experimenta resursele limbii înseși (de a vorbi în joacă, de a verifica posibilitățile instrumentului lingvistic).

Să ne imaginăm acum o mică experiență SF: să presupunem că ar fi cu puțință să desfășurăm în fața noastră corpusul tuturor textelor cunoscute sau posibile; am avea, în acest caz, doi poli între care se distribuie ansamblul uriaș al spețelor. De o parte, s-ar afla polul pe care-l numesc „referențial” (R), unde disimetria dintre S (Semnificant) și s (semnificat) este redusă la minimum, deoarece limbajul e controlat în chipul cel mai riguros, astfel încât cuvintele dau senzația că sînt „lipite” de lucruri (ca și cum ar fi „designanții rigizi” ai unor nume proprii), iar univocitatea sensului e deplină. De cealaltă parte, în extremitatea opusă, s-ar găsi polul pe care-l numesc „autoreferențial” (AR), unde asimetria atinge pragul ilizibilității (textele nu mai au semnificație, conținutul lor e indescifrabil). Din punct de vedere practic, există deci texte care gravitează, desigur, în proporții infinit variabile, în jurul polului „referențial” și altele care gravitează în jurul polului „autoreferențial”; la mijloc se află vastul teritoriu al textelor „pseudo-” sau „transreferențiale” (PR), situate mai aproape de un pol sau de celălalt. (Precizez că folosesc termenul „referențial” fără a implica o ontologie realistă, întrucît n-am în vedere un acces direct, în fapt imposibil, la lucrurile însele, ci doar la „construcțe” ale lucrurilor, la ceea ce experimentăm ca fiind „real” în funcție de capacitățile noastre cognitive și modelul de lume socialmente acceptat.)

Să descriem sumar aceste modalități de textualizare. În cazul textelor R distanța dintre S și s e ținută sub control ; emitentul își supraveghează limbajul, tinzând să-l „închidă” în jurul referentului, spre a-l face clar, explicit, univoc, redundant (la nevoie), mai degrabă demodalizat (în dorința evitării evaluărilor arbitrare), încorporând uneori un metadiscurs (cu funcție explicativă) ; el se străduie să elimine ambiguitățile, figurile, cochetăriile stilistice, tot ce s-ar putea dovedi divagant, în doi peri sau ar avea caracter interpretativ. O preocupare centrală o constituie adaptarea la partener, grija de programare a comprehensiunii în funcție de disponibilitățile și așteptările audienței. Textele R servesc, prin excelență, comunicării, informării, scrierilor cu caracter didactic sau științific. Este, după John Searle, un mod „serios” de a vorbi despre lume, deoarece enunță aserțiuni factuale, obiective, testabile, guvernate de criteriul adevărat/fals. Inițiativa cititorului e fatalmente restrânsă. Scopul urmărit de autor e să-i zădărnicească eventualele tendințe evazioniste, să-i impună o traiectorie a sensului pe care, în mod rezonabil, să fie obligat s-o adopte.

Textele AR se caracterizează, în formele lor cele mai radicale, prin eclipsa autorului ca producător de coerență : el îi abandonează deliberat cititorului libertatea de a coproduce, nu altă sens – căci așa ceva nu există –, cît repere imaginative ori senzuale asociate ansamblului de cuvinte și propoziții. Disimetria dintre S și s atinge aici punctul său cel mai înalt. Avem a face cu creații idiosincratice, narcisice, ludice, intransitive, care nu trimit la exteriorități, fiindu-și obiect și scop. Autorul nu vrea să reprezinte, nici să transmită mesaje, ci să experimenteze resursele limbii, să se joace cu vorbele și sintaxa, să facă spectacol. Uneori, el încearcă – așa cum au voit suprarealiștii – să se lase purtat de pulsunile inconștientului (ceea ce este totuși mai ușor de proclamat decât de realizat). Ilustrat de moderniști și, în forme extreme, de unii aderenți ai avangardei, acest mod de scriere are ca regulă violarea tuturor regulilor admise : abolirea restrictivității predicative (făcînd cu puțință cele mai aberante și neașteptate combinații sintagmatice), obscuritatea „ca principiu estetic dominant” (Friedrich, p. 188), violarea sintaxei, renunțarea la punctuație (spre a-i da cititorului libertatea de a manipula, după plac, valorile ilocuționare) etc. În practică, cele mai multe texte autoreferențiale se mișcă însă într-un spațiu mai puțin

enigmatic și rarefiat, cum e și firesc pentru autori care vor să păstreze contactul, dacă nu cu masa largă a cititorilor, măcar cu grupul restrîns al confracților și criticilor, singurii ce citesc sistematic poezia experimentală și o și clasifică valoric.

Domeniul intermediar, cel mai divers în alcătuire, cuprinde textele pseudo- și transreferențiale, utilizate în scopuri indirect comunicative și parțial expresive, nu spre a difuza informații de tip factual, ci spre a simula prezența lor. Obiectul nu este realitatea (*id est*, ceea ce asumăm a fi real în existența cotidiană), ci o construcție imaginară, ceva ce nu s-a întîmplat și nu se întîmplă, dar ar putea să se întîmple, fie în lumea de toate zilele (pseudoreferențial), fie într-o lume posibilă, cu alte legi și norme decît a noastră (transreferențial). Ne aflăm așadar în ficțiune, ingredient caracteristic literaturii și artelor, dar nu numai lor, de vreme ce, pe lîngă povestire, roman, piesă de teatru, în categoria ficționalului intră și visul, mitul, basmul, păcăleala, minciuna. Toate manifestările acestea au în comun încălcarea experienței obișnuite, a așteptărilor legate de desfășurarea previzibilă a evenimentelor, a ceea ce considerăm drept „normal”.

Însă fenomenele încadrabile în mod specific creației literare sau artistice vizează un efect estetic, ceea ce înseamnă că se distanțează nu numai de ordinea experienței, ci și de ordinea limbajului comun; în plus, ele denotă o preocupare insistentă față de împachetarea formală a mesajului sau temei. Literatura plăsmuiește universuri nonconceptualizate de ființe și lucruri, configurîndu-le mai aproape de polul mimetic ori de cel nonmimetic. Se servește de convenții realiste (saturație cu detalii concrete, individualizînd eroii, decorul, atmosfera de epocă; estomparea enunțării în profitul enunțurilor spre a da iluzia că opera se spune singură; integrarea unor documente autentice etc.), dar și de convenții nonrealiste (de tip fantastic, grotesc, baroc, sentimentalist etc.). În același timp, se abate de la normalitatea vorbirii curente, exploatînd, în grade uneori reduse, alteori considerabile, diverse registre ale limbii, mai apropiate sau mai distanțate de oralitate, modalități nonliterale și simbolice ale exprimării, strategii ale ambiguității, metaforizării, nedeterminării și plurivocității, forme diverse ale conexiunii frastice și infrafrastice etc. De regulă, textele PR și TR cuprind proza romanească și dramaturgia, cu diversele lor genuri (P. Cornea, b, p. 32-36; *idem*, a, p. 324-326).

De mare interes îmi par a fi zonele de frontieră între R și PR, ca și cele dintre PR și AR. Cea dintâi este caracteristică multor texte paraliterare (prefer calificativul „paraliterar” celui „de consum”, din cauza conotației peiorative a celui din urmă). Paraliteratura (de care voi mai vorbi) e o combinație „slabă” de limbaj referențial și ficționalitate. „Slabă” pentru că ține în prea mare măsură cont de cererea pieței și de aceea uzează de „rețete” de succes (deznodămînt fericit, victoria detectivului în confruntarea cu criminalii și escrocii, alternare simetrică de surprize favorabile și defavorabile eroilor, de scene de violență și relaxare, limbaj accesibil etc.).

Asocierea dintre PR și AR favorizează poezia, este o combinație „tare” de lirism, ca expresie a intimităților simțirii, ținînd cu violența interjecției, dar și de joc cu vorbele, producător de armonii și imagini, ce-l transportă pe cititor din „lumea-lume” a cotidianului în „lumea-nelume” (N. Manolescu) a fanteziilor descătuseate. Rodica Zafiu are dreptate observînd că, „în ciuda interpretărilor radicale care au încercat să impună cîte un criteriu (al poeticității) în dauna celorlalte”, cea mai plauzibilă soluție constă în a le lua împreună (Zafiu, p. 11): poezia e și spectacol al sinelui și tipăt al inimii și construcție formală și călătorie în imaginar. Într-o carte recentă, *Aisbergul poeziei moderne* (2002), Gheorghe Crăciun a susținut, cu argumente convingătoare, existența în modernitate, pe lângă tipurile deja omologate ale poeziei „experimentale și avangardiste” („care radicalizează funcționarea relației autor-cititor pînă la suspendare”), ori ale poeziei „reflexive” (de la Mallarmé și Valéry la Wallace Stevens și Ion Barbu), a unui important filon de „poezie tranzitivă” (tinzînd spre o comunicare directă, nonambiguă, apropiată de realitate și limba vorbită, care folosește procedee de prim-plan, contrapunct vizual, montaj și colaj al secvențelor familiare publicului, datorită televiziunii, cinematografului, publicității etc.) (Crăciun, p. 399-458). Din punctul de vedere care ne interesează aici, reiese că poezia poate locui și într-o zonă situată între R și PR.

Aș vrea să adaug că existența contiguităților și a interferențelor de frontieră, pe care le postulez între diversele forme de textualizare, presupune o relaxare a diferențelor dintre ficțional și nonficțional, în spiritul înțelegerii ficțiunii ca „peisaj ontologic” folosit „în scopuri ludice și instructive”, cum a preconizat Toma Pavel (Pavel, p. 225-236).

Între semiotic și artistic

Am explicat în ITL – și nu vreau să repet aici – de ce nu e posibilă o definiție atotcuprinzătoare a literaturii (P. Cornea, b, p. 48-49). Limitându-mă cu modestie doar la a ști ce proprietăți îi atribuim conceptului în fiecare etapă istorică, voi rămâne la aceeași circumscriere a cîmpului semantic propusă în 1988, explicitîndu-i doar unele implicații, nescoose la lumină atunci, și corijîndu-i unele insuficiențe. Precizez că nu mă refer la literatură ca „sistem sau instituție”, nici la literatură ca „totalitate a scrierilor”, nici la literatură ca „profesie” ori „formă degradată a poeticității”, ci am în vedere literatura ca beletristică, așadar, ca „set de discursuri, diferite de discursurile științifice, religioase, juridice etc., avînd scopul de a plăcea cititorilor”. Ceea ce mă interesează este determinarea „literarității”, adică, după formula lui Jakobson, a „ceea ce face dintr-o operă dată o operă literară”.

Un text literar este, deopotrivă, un obiect semiotic și un obiect artistic. Prin faptul că se constituie dintr-un ansamblu de semne, enunțate oral sau scriptic, articulate potrivit unor reguli socialmente instituite, el aparține mării familii a textelor (referențiale, pseudo- și transreferențiale ori autoreferențiale). Prin faptul că e un artefact, asemenea celor produse în pictură, sculptură ori muzică, are o funcție estetică, urmărind să ne afecteze plăcut sensibilitatea și să ne satisfacă foamea de ludic, inerentă naturii umane. De aceea, deși consider în aceste pagini termenii de text literar și operă literară drept aproximativ sinonimi, îl întrebunțez indeosebi pe cel dinții cînd mă refer la universul semnelor și pe cel de-al doilea cînd trimiterea se face la universul artei.

Spre deosebire de celelalte arte care dispun de un limbaj specific – plastic, muzical, gestual (coregrafia) etc. –, textele sau operele literare se servesc de limbajul comun, dar nu în primul rînd ca să transmită aserțiuni, ci ca să semnifice valori. Această dublă folosire a limbii naturale se află la originea multor complicații și a numeroase confuzii. Dar ea permite și efecte surprinzătoare, care multiplică șansele literaturii, situînd-o într-o postură unică, aceea de a se găsi latent pretutindeni, sub coaja lucrurilor și în preajma misterelor, dar și în proximitatea existenței comune, de a însoți vorbirea ca o umbră. Așa cum florile răsar

uneori printre gunoaie, literatura poate fișni câteodată, pe neașteptate, din derizoriu, din banalitate sau dintr-o însăilare obscură de propoziții.

Din perspectivă semiotică, un text literar se deosebește de cel nonliterar nu – cum se spune de obicei – prin aceea că nu transmite informații, ci prin faptul că informațiile pe care le difuzează sînt în mare măsură contrafactice. Ele se referă la o lume imaginară, construită de autor. Chiar dacă se ocupă de oameni reali, ei sînt transformați în personaje, și chiar dacă raportează evenimente autentice, acestea sînt transformate în întâmplări fără relevanță existențială. În cadrul textului avem a face, ca și în viața de toate zilele, cu adevăr și minciună, dar fiindcă textul întreg e așezat sub semnul născocirii, ceea ce petrece în interiorul său poate fi, *de facto*, plauzibil sau implauzibil, însă rămîne fals!

Această modalitate redutabilă a jocului cu iluzii știm bine că se numește „ficțiune”. Ea este instituționalizată ca activitate specific literară prin genuri, sub forma narațiunii (povestire, nuvelă, roman etc.) sau a dialogului (drama, comedia, tragedia etc.). Există însă și o altă formă a literaturii, poezia, căreia i se acordă un coeficient maxim de „literaritate”, întrucît ea pare să se dispenseze uneori de ingredientul ficțional, într-o încercare, utopică în esență, de conectare „directă” la profunzimile eului, la rumorile inconștientului, la țipăt și ritm. Dar desigur că și poezia, ca și proza ori dramaturgia, deși mizează pe sinceritate și transparență, are nevoie, ca să „se” spună, de o haină retorică, trebuie să-și aranjeze cîntecul într-o sintaxă. În poezie, un rol major îl îndeplinește organizarea formală, versificația (cu metrul, ritmul, rima și diverse figuri simetrice ale recurenței: refrenul, tipurile strofice, speciile instituționalizate de felul sonetului, rondelului etc.).

Iconicitatea sensului

Ficțiunea, ca și spunerea poetică au deopotrivă facultatea de a stîrni în receptor „imagini”. Acestea nu ne informează în sensul oralității cotidiene, dar „comunică” totuși sui-generis, în mod spectacular, sub formă de reprezentări, pe care le „vedem” cu ochii minții. Ele ilustrează prin puterea lor evocatoare cuvintele poemului sau povestirii, intensificîndu-ne emoția, stimulînd fantezia, favorizîndu-ne trăirea prin procură. Imaginile n-au echivalent conceptual, deși posedă o infinitate de virtualități semantice.

„Dinamica lor le împiedică să se închidă undeva, să se lase îngrădite într-un sens ce le-ar reduce la starea de semn și le-ar mumifica imediat.” (Iurgos, p. 93) Ele ni se comunică indirect și simbolic, ceea ce face ca intelectul rațional, condiționat de reprezentări digitale, abstracte, să pară a se estompa în folosul activităților de tip mitopoetic (sau mitogenic).

„Conduita mitogenică – scrie Jean-Jacques Wunenburger – pare a fi prototipul însuși al unei activități comprehensive, în care ceea ce este dat nu este de la început desfăcut, și deci conceptualizat, ci, din contra, absorbit într-o totalitate care nu disociază prezentul de trecut, realul de virtual, vizibilul de invizibil, fenomenalul de metaempiric.” (Wunenburger, p. 52) Totalitatea de care e vorba încorporează în fapt o fuziune a sensului cu imaginile, în înțelesul de „impresii senzoriale evocate în memorie”. Această fuziune, identificată de Marcus B. Hester drept caracteristică a „iconicității sensului” și socotită de Paul Ricœur ca esențială artei literare, nu este un simplu fenomen de asociere. Ea e implicată în însuși jocul de limbaj, întrucât nu se risipește, potrivit unor capricii de moment, ci se află mereu sub controlul sensului. De menționat că iconicitatea prezintă cele două trăsături ale actului de lectură: „suspendarea” (fiindcă neutralizează realitatea lumii înconjurătoare) și „deschiderea” (fiindcă fluxul imaginilor se desfășoară fără pauză, pe măsura deschiderii progresive a sensului, ceea ce oferă interpretării un cimp nelimitat).

Ricœur preia de la Hester și noțiunea, de origine wittgensteiniană, a lui „a vedea ca”, asupra căreia cred util să mă opresc în fugă. Cititorii *Investigațiilor filozofice* știu că în 2, 11 (ed. 1998, p. 194) e expus un desen ambiguu, care poate fi socotit de unii drept cap de rață, de alții drept cap de iepure. Cum se explică iluzia privitorului? Wittgenstein observă că una e să spui: „văd asta” și altceva: „văd asta ca”, adică „am această impresie”. La mijloc nu e o problemă de interpretare pentru că nu se formulează o ipoteză supusă verificării, de vreme ce spunem de-a dreptul „este un iepure” (sau „o rață”). Din punctul de vedere al percepției, al imaginii retiniene, nu există nicio deosebire între cele două capete. Diferența o dă organizarea conținutului perceptiv, forma, faptul că noi nu accedem la date brute, ci la semnificații. „A vedea ca” ar fi, în consecință, pe jumătate gândire și pe jumătate experiență, altfel spus, cu cuvintele lui Wittgenstein „ecoul unui gând în viziune”.

Ricœur aplică sugestia la înțelegerea metaforei. Dar ea poate fi utilizată la fel de bine în cazul modelizării sau al lecturii. „A vedea ca”

este o experiență-act, o joncțiune a sensului verbal și a imaginii. Sintagma „joacă în modul cel mai exact rolul schemei care unește conceptul vid și impresia oarbă; prin caracterul său de semigîndire și de semiexperiență, ea leagă lumina sensului de plenitudinea imaginii. Nonverbalul și verbalul sînt astfel strîns unite în sinul funcției imagistice a limbajului” (Ricœur, c, p. 326-332; Borutti, p. 52-53).

Conceptul de literaritate

Înțelesul pe care-l atribuim azi „literaturii” este departe de a rămîne imobilizat în ipostaza modernistă a primei jumătăți a secolului XX. Ne aflăm acum în plină metamorfoză. Așteptările oamenilor s-au schimbat, experiențele dure ale istoriei par să-i fi făcut mai puțin receptivi față de virtuozitățile stilistice. Deși criteriile formale care specifică literatura, ținînd de supradeterminarea lingvistică (scrierea rafinată, ingeniozitatea metaforei, volubilitatea predicativă, remodelarea sintaxei etc.), nu sînt respinse teoretic, e vădit că se manifestă actualmente un viu interes pentru o serie de genuri extraestetice (la care primează autenticitatea, dezinhubarea, notația crudă), cum ar fi memorialistica, eseistica, biografiile, corespondența. Există, în același timp, o mare apetență a unui larg public pentru divertisment și lectura-drog, cu țeluri substitutive și evazioniste, ceea ce explică voga telenovelelor, a thriller-elor, SF-urilor etc.

Un fapt de însemnătate crucială, conștientizat abia de curînd, este că literatura nu cuprinde doar textele produse cu intenția de a ne ocasiona experiențe estetice. E un merit al lui Eugen Negrici de a fi enunțat conceptul de „expresivitate involuntară” încă la începutul anilor '80, cînd la noi postmodernismul era încă necunoscut. Între alte exemplificări, el a indicat numeroase texte ale culturii medievale românești, la origine scrise din motive religioase sau documentare, dar care citite azi, cu ochi avizați, oferă neașteptate satisfacții de culoare, farmec, ingenuitate, putere inventivă. Voi reveni asupra problemei.

Alături de asemenea interludii ale lectorului rafinat, noțiunea clasică de literatură e bulversată și de expansiunea noilor gusturi ale publicului popular, care combină preferințe pentru divertismentul ieftin cu aculturații kitsch, dar și cu elemente reciclate de cultură urbană *underground*, într-un mișmaș eclectic, greu de discriminat. Clipurile, telenovelele,

serialele confecționate pe bandă rulantă, substituirea tot mai largă a lecturii prin emisiunile TV, întregul ambient al culturii de masă presează asupra orientării producției de carte, declanșând treptat și deplasări conceptuale. Ajungem astfel cu toții, mai încet sau mai repede, la un mod pragmatic și permisiv de a înțelege literatura. Faimoasa butadă a lui Roland Barthes, și anume că „literatura este ceea ce se învață în școală ca fiind literatură”, nu mai e de actualitate; adevărul este că școala a rămas mult în urma vieții și nu numai fiindcă, din inerție și rutină, păstrează distanța față de experiențele inovatoare, ci și pentru că se manifestă foarte reticent vizavi de asimilarea selectivă a culturii de masă.

În aceste condiții, în ce constă conceptul de „literaritate”? Revin pe scurt, cu unele completări, la considerațiile expuse în ITL (P. Cornea, b. p. 50-57). Spuneam acolo că literaritatea îmi pare a fi caracterizată adecvat în zilele noastre prin două convenții: „ficționalitatea” și „expresivitatea”. Pe cea dintâi am evocat-o mai sus; ea constă într-o alternativă la cunoașterea factuală prin exploatarea resurselor imaginației. Operînd în câmpul posibilului, autorii oferă versiuni de universuri mai mult sau mai puțin distanțate de cel real. Din perspectiva tipologiei textuale, domeniul ficționalului este acoperit de comportamentul pseudo- și autoreferențial, iar domeniul realității de cel referențial.

Totuși, literatura nu înseamnă „doar” ficțiune, ci și „retorică” sau – cum spune Gérard Genette – „dicțiune”, adică un fel particular de a vorbi, de a ambala mesajul sau rostirea, caracterizat prin abateri de la exprimarea „normală”, spre a spori calitatea persuasivă și personalizată a celor spuse. Termenul „expresivitate”, în sensul său retoric, trebuie înțeles, în primul rînd, ca distorsiune impusă limbajului comun spre a-l distanța de țelurile lui tranzitive. Natura distorsiunilor poate fi extrem de variată – și tocmai această diversitate constituie una dintre resursele atractivității operelor literare. Formaliștii ruși au accentuat ideea „insolitării”, a punerii în evidență (*foregrounding*) a unor structuri verbale menite să-l smulgă pe cititor din obișnuința comunicării cotidiene (figuri, paralelisme, ambiguități, anomalii lingvistice de toate ordinele etc.), să-i dezautomatizeze reacțiile, să-i restaureze prospețimea privirii. Funcția poetică, definită de Jakobson drept „focalizarea mesajului asupra lui însuși”, accentuînd „latura palpabilă a semnului” (Jakobson, p. 218), consemnează aceeași ruptură de comunicarea utilitară, aceeași tendință de a dirija atenția asupra formei, a lui „cum”, și nu a lui „ce”. În practică,

fiecare autor, rămânând în mare fidel școlii artistice căreia îi aparține, își caută totuși o modalitate de a se diferenția de confracți și de a-și afirma o identitate proprie.

Experiența estetică

Un al doilea înțeles al noțiunii de „expresivitate” are o coloratură afectivă, se referă la vorbirea directă, la persoana I, la modul participativ, angajat, nu simplu constatativ, care manifestă ilocuționar atitudinea subiectului față de ceea ce spune sau remarcă, emoția și sentimentele lui. Când turbulențele sensibilității sînt generate de contactul cu o operă de artă sau un colț remarcabil de natură, iar acestea devin obiecte ale unei atenții încordate și surse ale unei satisfacții debarasate de orice altă preocupare contingentă, ele se convertesc în experiențe estetice.

Trăsăturile definitorii ale acestui tip de experiență, care constituie motivația principală, deși nu exclusivă, a îndeletnicirii noastre cu literatura și artele, au fost identificate de Kant, în urmă cu mai bine de două secole. Continuăm să atribuim astăzi esteticului o „finalitate fără scop”, inducerea unei atitudini de „dezinteresare”. Ne cufundăm în lectura unei mare roman, ascultăm o capodoperă muzicală sau contemplăm un tablou celebru fără vreun interes utilitar ori teoretic ori moral. Caracterul intranzitiv al atenției, concentrarea asupra obiectului însuși, independent de orice altă presupuziție, îl îndepărtează pe receptor de lumea obișnuită. Aceasta e „înălțarea impersonală” a lui Maiorescu sau „distanța psihologică” a lui Bullough, teoretizată în primii ani ai secolului XX (Townsend, p. 181-183).

Un al doilea aspect, subliniat puternic de Kant, este al „subiectivității” judecății de gust, care se aplică în egală măsură „agreabilului” și „frumosului”, ceea ce, evident, amenință să legitimizeze relativismul. Filozoful scapă de această capcană printr-o procedură discutabilă. El afirmă că „agreabilul” poate rămîne personal, dar judecata despre „frumos”, fiind dezinteresată, devine „universalizabilă”. Se adaugă la asta existența unui *sensus communis*, a unei comunități de simțire între oameni, care ar îngădui un asentiment estetic generalizat. Cu alte cuvinte, fiecare e subiectiv, dar subiectivitățile tuturor coincid, ceea ce trimite la raționalitatea postulată de Lumini, care ar guverna lumea. Nu

numai că frumosul place în mod universal, „fără concept”, dar el este și „obiectul unei satisfacții necesare”. Afirmția rămîne, fără îndoială, problematică.

Admitem azi că ne putem pune de acord asupra aprecierii unor opere foarte valoroase. În acest sens, treptele de sus ale canonului, ocupate de marii autori (Dante, Shakespeare, Goethe, Baudelaire, Thomas Mann etc.), constituie o dovadă, deși în multe cazuri adeziunea pare s-o dicteze conformismul, mai degrabă decît validarea proprie, efectuată independent. Ceea ce pare în adevăr caracteristic vremii noastre este că asistăm la o nemaipomenită pulverizare a gusturilor, la dispărarea consensurilor, la „politeismul valorilor”, după expresia lui Weber. În orice caz, „natura umană” constituie un concept mult prea general și evaziv spre a servi drept bază unor judecări unitare în chestiunile estetice. Similitudinea aprecierilor se regăsește doar în micile comunități, de tip echipă, segment de generație sau grupare întemeiată pe afinități de gust și ideologie. Încît cred corectă afirmația unui cercetător contemporan: „Cine ar voi să propună o definiție obiectivă, canonică, autoritară a frumosului s-ar expune ridicolului” (Lacoste, b, p. 3).

Dar chiar și în privința descrierii experienței estetice (dezinteresare, gratuitate, caracter intranzitiv, irelevanța existențială a cotidianității etc.), deși teza clasică surprinde atitudini și comportamente pe care le regăsim efectiv în practică, se simte nevoia unor nuanțări. O completare esențială îmi pare a fi cea propusă de Hans Robert Jauss. El consideră desfătarea provocată de obiectul estetic drept „un joc alternativ între subiect și obiect, prin care devenim tot mai interesați de propriul nostru dezinteres”. Formula lui definind desfătarea estetică drept „desfătarea de sine în desfătarea cu altul” atribuie termenului german *Genuss* înțelesul „primitiv” de „participare”, dar și de „apropriere”. Apare astfel un balans între „contemplarea dezinteresată și participarea interesată” ca „formă a cunoașterii de sine prin puterea de a ne imagina într-o ipostază a alterității” (Jauss, a, p. 84-85).

Cu totul pe alt plan, merită evocată, fie și în câteva cuvinte, situația scrierilor aparținînd paraliteraturii. Chiar dacă sînt de calitate (în genul lor), ele nu ne solicită estetic, ci cognitiv (dar liniar, și nu reticular, altfel spus, în sensul curiozității de a afla ce urmează, de a rezolva enigma, nu de a explora mijloacele folosite de autor). Îndeosebi, operele paraliterare se impun atenției prin caracterul lor divertizant (adică

senzual și/ori sentimental). Țintesc, cu alte cuvinte, să ne amuze, să ne ocupe timpul în mod agreabil, să ne impresioneze prin neașteptatul intrigii ori al personajelor, să ne procure satisfacții identificatorii (cu supermani justițieri sau cu staruri hollywoodiene celebre), să ne ofere violență și sex în doze masive, pînă la limita suportabilității. Acest tip de „plăcere”, de natură consumatoristă, exilat din critică în sociologie, are prea puțin a face cu „juisarea” estetică, de care vorbește Barthes, ori cu „desfătarea” lui Jauss. El este trivial, fiindcă se bazează pe „șoc”, se cheltuie în clipă și orizontalitate, apelează la simțuri, fără să-și pună probleme ori întrebări ori să încerce recuperări culturale. Dar asta nu-i justifică deloc discreditarea și abandonarea studiului său de către critica academică. (Adaug în treacăt – fiindcă nu e aici locul să dezvolt subiectul – că plăcerea pe care am numit-o trivială, separînd-o de desfătarea estetică propriu-zisă, nu aparține „doar” categoriei mai puțin educate a publicului. Ea este tolerată și chiar cerută de intelectualii cei mai rafinați în anumite momente de destindere, relaxare ori, dimpotrivă, de exaltare a simțurilor, cînd îndeplinește un rol de catalizator ori de derivativ.)

Oricum, revenind la ce ne interesează, se poate afirma că definirea literarității ca joncțiune posibilă, dar extrem de variată gradual și calitativ, a „ficcionalității” cu „expresivitatea” (în accepția largă a termenului), așa cum am expus-o mai sus, are avantajul de a permite integrarea „tuturor” textelor literare și paraliterare. Sînt deci incluse textele aparținînd celor trei circuite de producție și receptare culturală : al avangardei sau experimentului (cu accentul pe expresivitatea formală ori narcisică), al circuitului canonic (unde cele două convenții se asociază într-un relativ echilibru) și al paraliteraturii, aflată în plină proliferare (unde expresivitatea e prezentă anodin sau mai degrabă lipsește, altfel spus, unde există narațiuni cu intrigă și personaje, însă scrise într-un limbaj clișeizat, care displace criticii, însă are succes la public).

Identitatea operei literare :

autonomie sau dependență de receptor ?

O acerbă controversă asupra modului de existență a operei literare, a „sitului” ei ontologic, îi separă de ceva vreme pe cercetători. Admitem – potrivit unora – că sensul ei e „construit” de interpretare sau trebuie să

ne situăm de partea acelor care-i apără autonomia? René Wellek, a cărui *Teorie a literaturii* a fost o carte de căpătii pentru o întreagă generație și care ținea mereu să arbitreze între extreme, se pronunța în această privință, ferm, în favoarea obiectivismului: opera încorporează în structurile ei norme implicite care pot fi recuperate de lectorul competent. Dimpotrivă, Arthur Danto, spirit modern și dezinhibat, consideră că ceea ce transformă un obiect material în operă de artă este opinia criticii și a publicului. El dă exemplul *urinoir*-ului, scos de Duchamp dintr-o uzină și transportat într-un muzeu, care atestă că, măcar în anumite cazuri, „esteticitatea” se reduce la o chestiune de „citare” și de convenții mutual împărtășite (Danto, p. 66). Pentru Wellek, identitatea operei precedă și condiționează receptarea, pentru Danto, receptarea constituie opera.

Dintre aceste două poziții, cea dintii este cea tradițională. Ea concordă cu experiența comună și a dominat piața intelectuală pînă de curînd. Dar cam din anii '60, cînd prăbușirea fundamentelor, criza valorilor și pierderea încrederii în posibilitatea de a ajunge la o cunoaștere obiectivă au sensibilizat din ce în ce mai mult conștiințele, pare să predominie cea de-a doua poziție. Stanley Fish, Richard Rorty, Siegfried Schmidt, Barbara Johnson sînt doar cîțiva dintre protagoniștii ei.

Intuitiv, avem impresia că există adevăr de ambele părți. Evidențe puternice ne fac să presupunem că într-un roman obișnuit există un „simbure tare” de semnificație care se regăsește, aparent, în toate lecturile. Prezența sa e resimțită ca o „rezistență” surdă și încăpățînată, căci de îndată ce ne propunem să interpretăm textul, constatăm (dacă operăm rațional) că nu putem să-l manipulăm oricum, că acționăm ca și cînd am fi „constrînși” să urmăm un anumit drum, să ne acomodăm ipotezele unei entități imperative, situate parcă dincolo de voința noastră. De altfel, faptul că mii sau zeci de mii de oameni au citit acest roman celebru înaintea mea și se întîlnesc, în raport cu conținutul său global, într-o viziune asemănătoare cu a mea constituie un argument puternic în favoarea autonomiei.

Pe de altă parte însă, o experiență din cele mai familiare ne semnalează nu numai că interpretările date multor poezii de tip avangardist ori experimental diferă între ele, dar că sînt uneori incompatibile. Or, dacă ar exista realmente un statut independent al acestor scrieri, ar fi de

neînțeles de ce efectuarea unor lecturi atente și repetate de către critici competenți n-ar fi în măsură să articuleze o variantă apropiată de sens. Nu ne rămîne decît să credem că anumite poeme de René Char și Wallace Stevens, de Nichita Stănescu și Emil Brumaru etc. nu permit construirea de semnificații egal inteligibile, care s-ar putea revela fără greș drept identice (sau foarte apropiate). Tesătura lor semantică este atît de laxă, nedeterminarea atît de suverană, posibilitățile asociative atît de inepuizabile, încît, fără exagerare, în aceste cazuri orice interpret pare să „constituie” opera, s-o aducă la existență prin silința sa hermeneutică.

Iată deci că aceste două poziții de plecare par mai degrabă să se completeze decît să se excludă, căci fiecare se justifică într-o zonă specifică a literarului. Autonomie sau dependență? „Construim” sensul operei prin investiție subiectivă, pe măsură ce o citim, sau îi „descoperim” semnificația (nu neapărat cea intenționată de autor, cît cea pe care o concretizăm individual, în funcție de structurarea ei și de convergența componentelor sintactico-semantice)? E rezonabil să recunoaștem că cea mai frecventă situație este cea din urmă. Dar asta nu înseamnă că în cazurile respective subiectul participă pasiv la decodificarea textelor, că nu face decît să aplice niște reguli intrate în automatism. În realitate, termenul de „decodificare” e nepotrivit: există desigur și acte de lectură banale, de tip repetitiv, cele mai multe însă (și, în orice caz, toate cele literare) implică, pe lîngă proceduri decodificatorii, și procese inferențiale; ele reclamă investiția imaginativă a subiectului, prelucrarea indicațiilor textuale în imagini și structuri de sens, o colaborare neîncetată în vederea transformării artefactului de hîrtie inscripționată cu agregări de semne într-o *forma mentis*.

De fapt, așa-zisa „descoperire” este tot o „construcție”, dar care se bazează pe realitatea autonomă a textului, considerat, după expresia lui Iser, „un inductor semantic”, un suport la care revenim mereu spre a ne testa ipotezele. Ceea ce se produce e o mișcare dublă: de la subiectul care interoghează la text și de la textul care treptat își desfășoară potențialitățile către subiect. Această dialectică definește actul lecturii, în a cărui performanță spontană se însinuează de obicei, pe măsura dificultăților care trebuie biruite, un demers interpretativ. Ar fi pedant și steril – am mai spus-o – să încercăm a distinge ce revine rutinei repetitive și ce revine deliberării, pînă unde e „doar” lectură și de unde începe a se ivi

„interpretarea”. În înțelesul „slab” al cuvîntului, interpretarea este pretutindeni și noi nu facem altceva de dimineața pînă seara decît să interpretăm. În înțelesul „tare” și specific al cuvîntului, Interpretarea (o ortografiez aici cu majusculă) rămîne o conștientizare și o problematizare a înțelegerii, caracteristică nu atît lecturii, cît relecturii sistematice, încheiate cel mai adesea cu un discurs de escortă.

10. Funcționarea interpretării

Mă voi ocupa acum de o prezentare analitică a procesului interpretativ, a fazelor și a demersurilor ce-l caracterizează. Încep prin a reaminti că trecerea de la înțelegerea primară la interpretare se petrece uneori în mod spontan. Confruntarea cu un blocaj al circulației sensului, cu un impas, o dilemă, o incertitudine, o problemă de rezolvat, cu provocarea unui text dificil ori fascinant etc. antrenează nemijlocit lansarea interpretării. Devenim dintr-odată conștienți că judecăm (căutînd echivalențe, preconizînd concepte, opunînd alternative, încercînd să descoperim intențiile Celuilalt, să deducem din reguli știute aplicații care să se „potrivească” împrejurării sau invers, silindu-ne să descoperim regula opacă etc.).

În alte cazuri, se întîmplă să ne aruncăm în vîrtejul ipotezelor și contraipotezelor, deci să ne punem „pe interpretat”, din clipa în care atenția ne este mobilizată de întîlnirea cu un text incitant: citim, spre exemplu, un studiu sau un roman și, de la primele pagini, atrași de farmecul ori de interesul lecturii, încercăm să sesizăm centrul (sau centrul) de control al (ai) întregului text, condiție indispensabilă a comprehensiunii detaliilor; în această situație, interpretarea ia aspectul unui efort de durată; regula de joc este că, pe măsură ce parcurgem paginile, înlocuim anticipările aproximative și vapoaze ale debutului prin anticipări tot mai conforme și mai gratifiante în revelarea „sensului global”; însă de-abia prin cunoașterea deznodămîntului cîștigăm perspectiva totalității și posibilitatea de a înțelege opera în întreaga ei plenitudine. De aceea, interpretarea unui ansamblu scriptic amplu, de felul unui roman, presupune totdeauna o relectură.

Și în cazul interpretării spontane, imediate, efectuate în cadru conversativ sau în diverse activități de rutină ale cotidianului comun, și în cazul

interpretărilor complexe, cu întinse desfășurări temporale, care generează adesea discursuri de escortă pretențioase, reflexivitatea funcționează deopotrivă. Dar ea este cu mult mai exigentă, mai responsabilă și mai articulată în cel de-al doilea caz.

În ambele ipostaze, interpretarea nu e o „reproducere”, ci un „construct”. Nu se bazează, ca înțelegerea primară, doar pe comportamente verbale încorporate și situații recurente. Ea depășește mecanismul „codurilor”, în care semnul corespunde univoc semnificatului, ceea ce atrage după sine, în condițiile unor semnalizări reglate convențional, automatizarea răspunsurilor. Interpretarea face desigur apel, în primă instanță, la coduri, la cunoștințele memorate ale subiectului, la reprezentarea a ceea ce ne este familiar, însă trece în mod firesc dincolo de toate acestea, întrucât subiectul se ciocnește la fiecare pas de oameni, ale căror gânduri și comportamente nu pot fi puse în ecuație, de evenimente care nu pot fi prevăzute, de texte ce nu-i sînt familiare. De-aici necesitatea de a recurge la procese inferențiale și euristice, care concretizează capacități înnăscute de raționament, competențe și abilități cîștigate prin experiență, dar și un joc al fanteziei desfășurat sub controlul „datelor” caracteristice obiectului. Ipotezele se sprijină, pun în valoare și sînt fundamental condiționate, ca ambitus și perspicacitate, de Repertoriul subiectului (cunoștințele, schemele și regulile de joc memorate și transformate în material de referință).

Pe de altă parte, interpretarea depinde de o serie de constrîngerii funcționale, de ordin fiziologic (de stocaj, atenție, durată de execuție a micro-operațiilor etc.). Deocamdată, după cum remarcă unul dintre cei mai de seamă psihologi cognitivști ai momentului, Jean-François Richard, nu știm prea multe despre determinanții cognitivi și cei infracognitivi, nici despre constrîngerile funcționale, iar „paradigmele experimentale recunoscute drept valide sînt încă puțin numeroase”. În asemenea stare de lucruri nu se pune chestiunea de a explica strategiile cognitive, ci, mai modest, „de a le descrie, a le identifica, a preciza modul lor de elaborare și condițiile în care acționează” (Richard, p. 28). De altfel, explicarea neuro-fiziologică nici nu constituie obiectul cărții de față. Ceea ce mă interesează aici – cititorul o știe – este studiul interpretării ca instrument hermeneutic, funcționarea ei la nivelul limbajului, în domeniul relațiilor interpersonale, al științelor umane și al criticii literare.

Condiții de posibilitate

Întrucât am obiectat împotriva maximei lui Nietzsche că „nu există fapte, ci doar interpretări”, atribuind conceptului de „înțelegere” o sferă mai largă decât celui de „interpretare”, nu văd nicio dificultate în a accepta discriminarea introdusă de Eco între „a uza” de un text și „a-l interpreta” (Eco, c, p. 92-93 ; d, p. 35-36). În primul caz, al „uzării” de text, nu sîntem supuși niciunei restricții : spre exemplu, putem să ne amuzăm cu textele, să le îmbucătățim, unind fragmentele în mod aleatoriu, ori să le integrăm prin decupare altor texte (colaj), ori să le luăm drept pretexte pentru a servi celor mai neașteptate cauze, putem chiar să le mincăm (ceea ce însă, după cum o arată experiența, nu conferă mai multă înțelepciune consumatorului).

În cel de-al doilea caz, al „interpretării”, trebuie să acceptăm niște „principii”, e drept, „slabe” și controversate în privința stipulațiilor lor, dar necesare și socialmente exigibile. Aceste principii, nu totdeauna conștientizate pînă la capăt, aparțin unui *savoir-faire* al cititorului avizat. Ele pot fi explicitate drept „condiții de posibilitate” ale oricărui travaliu interpretativ ce urmărește obținerea unui rezultat valid. E vorba, așadar, de stabilirea aceluia cadru reglementativ preliminar, prin care orice interpret se instalează în spațiul intersubiectivității, acceptînd instituirea unor „reguli de joc”, chiar dacă le definește de fiecare dată într-un mod mai mult sau mai puțin personal.

Dorința de a intra în joc

Prima îndatorire a celui care vrea să interpreteze un text, un eveniment, un fenomen, o mărturie etc. este să fie dispus să se concentreze cu bună-credință asupra obiectului, să dea dovadă de spirit cooperativ și să fie deschis luării în calcul a alternativelor (pe care le întrevăde singur ori care-i sînt prezentate de ceilalți). La urma urmei, toată lumea recurge la interpretări, de dimineața și pînă seara, dar numai unii produc Interpretări (cu „i” majuscul), adică discursuri de escortă ce se vor prețuite pentru ele însele. Prin urmare, dacă subiectul vrea nu doar să-și lămurească sieși problemele puse de un text dificil ori important,

ci ține să-și consemneze părerile într-un discurs pe care să-l facă public, atunci trebuie să aibă în vedere anumite norme, socialmente impuse. „Uzul liber” poate fi considerat o „joacă”, iar „joaca”, așa cum am arătat, se vede la copii și la animale, e o manifestare ludică instinctuală, neintenționată, dezinteresată, nesupusă decât unor constrângeri naturale. Dimpotrivă, interpretarea este, în cazul fericit, un „joc”, un demers, bazat pe o serie de reguli constitutive, a căror încălcare e interzisă, sub sancțiunea autodistrugerii. Tocmai de aceea e extrem de important să le precizăm, chiar dacă nu e lesne să cădem la învoială, fie și asupra unui set de criterii minimale.

Autonomia obiectului de interpretat

Trebuie prezumat că obiectul supus interpretării (textul, fenomenul, evenimentul etc.) este independent de subiect, de unde îndatorirea de a-l înțelege în termenii propriei sale logici. A proceda invers, respectiv, a proiecta subiectul în obiect, fără a-i menaja acestuia autonomia, duce la desfigurarea trăsăturilor sale definitorii, la transformarea obiectului într-o anexă sau într-un pretext. Însă dacă, în cazul confruntării cu un eveniment istoric sau cu simptomele unei maladii, oricine distinge net obiectul și-i atribuie determinări proprii, nu același lucru se petrece când avem a face cu o operă literară sau de artă. După Arthur Danto și Richard Rorty, identitatea de obiect pertinent estetic e dată de critic, existența operei ca „operă” (nu ca artefact) se datorează modului nostru de a o evalua. Punând însă astfel problema, desființăm pur și simplu expertiza (ca evaluare calificată) întrucât relativizăm la extrem opiniile, interzicând orice separare între specialist și profan. De altă parte, descurajăm căutarea elementelor de coagulare semantică, așa-zisele „constrângeri textuale” care forțează interpretările să se rotească în jurul unui simbul comun.

E adevărat că separarea subiectului de obiect nu este ușoară în cazul operelor de artă. Dacă ceea ce sesizez într-un roman e numai ce observ „eu” și ce „înțeleg” „eu”, cum pot deosebi ce-i aparține obiectului în sine de ceea ce-i atribui cu titlu personal? Întrebarea pare a avea, cel puțin la prima privire, un efect devastator. În realitate, problema nu e simplă, dar nici nu e de natura calculării cvadraturii cerului. „Dacă” individul nu are un orgoliu exagerat și nu și-a pierdut cu totul bunul-simț,

el trebuie să-și dea seama că nu „creează” opera, ci că este un partener la performarea ei. În orice roman (ca și în orice operă de artă) există o structură invariantă, care se regăsește în fiecare lectură individuală: numele personajelor, statutul lor civil, peripeziile intrigii, ordinea desfășurării, decorul etc.; ceea ce se întâmplă în carte e un „dat”, produs de autor și egal pentru toată lumea. În schimb, toate conjecturile posibile, privind explicații, semnificații și evaluări (de ce se întâmplă „așa”? ce sens au „toate astea”? cât de reușit este cutare ori cutare episod? etc.) atestă de sensibilitatea și comprehensiunea cititorului. Lucrurile nu se schimbă în esență nici dacă „datul” operei e complex și imprecis, ca la moderniști ori unii postmoderni: faptul că reperele construcției ficționale sînt în mod deliberat mai puțin conturate nu înseamnă că ele nu există, ci doar că responsabilitatea de complice atribuită lectorului devine mai delicată.

În *Tratatul său de teorie generală a interpretării*, apărut în 1955, Emilio Betti ținea să sublinieze – și o face în câteva rînduri – vechea maximă a obiectivității sensului: „*Sensus non est inferendus sed efferendus*”. Dar și un adept subtil al fenomenologiei ca Jean Starobinski pare să se situeze pe o poziție apropiată, cînd spune, rezistînd valului de frivolitate intelectuală și laxism dominant: „Pentru cine vrea să știe mai mult despre o operă, nimic nu e mai iritant decît lectura unui eseu a cărui voce o acoperă pe cea a operei”. Obiectul supus atenției trebuie „perceput, menținut, consolidat în diferența și realitatea lui proprie”, aliminteri riscul este de a-l transforma într-o „fantasmă a interpretului” (Starobinski, p. 49-50). Luigi Pareyson, unul dintre maeștrii lui Umberto Eco, scrie, la rîndul său: „Interpretarea este întotdeauna, în același timp, o declarație a obiectului interpretat și o autodeclarație a interpretantului, căci obiectul este menținut în permanență într-o independență precisă și definită, iar subiectul este întotdeauna prezentat în punctele sale de vedere particulare și în foarte personalul său fel de a vedea. Interpretarea este o cunoaștere în care obiectul se revelă în măsura în care subiectul se exprimă. Independența interpretatului și personalitatea interpretantului nu sînt obstacole pentru interpretare, ci reprezintă unica sa condiție posibilă; ele n-o împiedică, pentru că, dimpotrivă, o constituie” (Pareyson, p. 252-253).

Ne amintim că și Gadamer, pentru care întîlnirea cu opera de artă e un „eveniment”, iar interpretarea reușită o „fuziune a orizonturilor”, în preocuparea de a evita subiectului primejdia „autoconfirmării”, recomanda

să-i atribuim *ab initio* textului de interpretat „calitatea prezumtivă de a avea ceva să ne învețe și de a âlcătui o totalitate coerentă”. Altundeva, el remarcă funcția de „referință stabilă” pe care o îndeplinește textul: tentația de proiectare în el, proprie cititorului, poate fi contracarată numai „reclamându-ne de la ceea ce se găsește în text”, căci acestuia îi revine „rolul unei referințe stabile în raport cu fragilitatea arbitrară sau cel puțin cu multiplicitatea posibilităților de interpretare” (Gadamer, b, 2, p. 207).

Principiul coerenței

Orice operă literară izbutită aplică o strategie a frustrării controlate a cititorului: în niciun fel de scrieri, nici măcar în cele de observație minuțioasă (Balzac, Zola, Maupassant), nu se dau descrieri complete ale personajelor, intrigii, decorului etc. Așa cum au evidențiat teoreticienii lecturii (Ingarden, Iser, la fel ITL), operele literare au tendința de a economisi tranzițiile, produc scurtcircuitări ori menajează dinadins locuri vide și nedeterminări spre a incita curiozitatea lectorului și a-l transforma într-un complice al construirii sensului și lumii imagine. Presupunerea care justifică această procedură – și care, în genere, stă la bază oricărei interpretări rezonabile – este că, atît în perspectiva autorului, cît și a cititorilor, textul e un ansamblu coerent, în care părțile lipsă pot fi deduse prin raportare la întreg.

Cînd însă, cum se întîmplă cu mulți moderni, nespusul devine copleșitor, iar ceea ce se spune rămîne obscur (exemplu tipic: Joyce), apar probleme de lizibilitate, care-i dezesperează uneori chiar și pe receptorii înarmați cu răbdare. Pe de altă parte, unii reprezentanți ai avangardei, în revolta lor contra canoanelor de orice fel, au experimentat renunțarea, cel puțin parțială, la organizarea conținutului în funcție de anumiți centrii semantici. Inovația s-a dovedit însă contraproductivă, cel puțin în măsura în care incoerența problematizează chiar statutul de text al experimentelor, transformînd operele respective în simple curiozități de limbaj, fără ecou chiar printre cunoscători.

În ce privește construirea sensului global de către interpret, prin folosirea principiului coerenței, merită meditate sugestiile lui Heidegger, deși ele vizează în mod special textele filozofice. Vorbînd despre Kant, Heidegger avertizează că „esențialul oricărei cunoașteri filozofice nu se

fondează, în primul rând, pe propozițiile explicite din care aceasta e elaborată, ci pe ceea ce rămîne încă inexprimat, cu toate că se află prezent în tezele explicite" (Heidegger, b, p. 255). În altă parte, evocînd „violența” necesară spre a scoate la suprafață ceea ce se ascunde dedesubtul explicitului, filozoful scrie: „E adevărat că pentru a sesiza dincolo de cuvinte ceea ce aceste cuvinte vor să spună o interpretare trebuie să se servească, în mod fatal, de violență. Însă această violență nu se confundă cu un arbitrar fantezist. Interpretarea trebuie să fie animată și condusă de forța unei idei inspiratoare. Doar puterea acestei idei permite interpretului riscul, totdeauna prezumțios, de a se încredința elanului secret al operei, atașîndu-se de ceea ce ea nu exprimă, ca să încerce să-i dea expresie. Ideea călăuzitoare se confirmă atunci prin însăși capacitatea ei de a lumina” (Heidegger, c, p. 96).

„Drepturile textului”

O regulă de aur a interpretării este că elucidarea textelor scrise se întemeiază pe o analiză atentă a rețelilor sintactico-semantică prin care autorul își codifică mesajul. Deși e evident că oricare dintre componentele textului poate fi înțeleasă în mod diferit, în funcție de cultura, interesele practice și ideologia cititorului, nu rămîne mai puțin adevărat că „începutul începutului”, baza oricărei interpretări, rezidă în identificarea scrupuloasă a tot ce există „materializat” în oferta textuală. E vorba, de exemplu, în cazul unei narațiuni, așa cum am arătat mai sus, de recuperarea exactă a „invarianților” povestirii, dar și de tot ce se spune explicit despre relațiile interpersonale, filozofia oamenilor etc., ori se verbalizează ca intervenții ale autorului ori reprezentanților săi etc. La care se adaugă conjecturi legate de identificarea temei și a izotopiilor pertinente, în perspectiva coerenței textuale. Ideea este deci de a porni la interpretare ținînd seamă de „tot ce subzistă” ca „dat” incontestabil în operă, accesibil ca atare unui control intersubiectiv.

Acest mod de a vedea lucrurile, sintetizat de Eco în sintagma „drepturile textului”, nu e acceptat de toată lumea. Multă vreme, critica și hermeneutica literară au fost dominate de teza preeminenței autorului. Ulterior, în anii '60, chiar Eco a părut să inițieze o nouă perspectivă prin cartea sa de mare succes *Opera deschisă* (1962), care atrăgea

atenția asupra rolului activ pe care-l joacă în comprehensiunea literară cititorul. Cîțiva ani mai tîrziu, Hans Robert Jauss a subliniat, la rîndu-i, importanța receptării, inițiind fructuoasele cercetări ale școlii de la Konstanz, urmate, la puțină vreme, de viguroasa afirmare a curentului numit „Reader Response Criticism” în Statele Unite. Deși anii '60 au cunoscut, prin voga structuralismului, o resurgență puternică a interesului pentru explorarea immanentă a operei, aceasta nu a durat mult, iar accentul în trinomial: autor-operă-cititor a continuat să se deplaseze spre ultimul termen. Drept consecință, în Statele Unite „actul cel mai îndrăzneț al teoriei răspunsului de lectură a fost reinstaurarea sinelui subiectiv al cititorului în centrul practicii interpretative” (Corniș-Pop, p. 81), iar în Europa „constructivismul” lui Siegfried Schmidt, cu teoria, așezată în chenar empiric, a sensului produs de interpretare.

Fapt este că, în 1990, discutînd în cadrul conferințelor Tanner, la Cambridge, cu Richard Rorty, Jonathan Culler și Christine Brooke-Rose, Eco declara: „Impresia mea este că în ultimele decenii drepturile interpreților au fost mult exagerate” (Eco, e, p. 26). În același spirit se exprima și în *Limitele interpretării* (carte apărută tot în 1990): „În decursul ultimilor treizeci de ani mulți s-au avîntat prea mult pe versantul inițiativei interpretului”. Și tot aici nota că „problema filozofică a interpretării consistă în a stabili condițiile de interacțiune dintre noi și ceva care ne este dat și a cărui construcție se supune anumitor constrîngerii” (Eco, d, p. 14-15).

Exact în acest punct al „datului” care „constrînge” se situează divergența de opinii cu Rorty. Pentru pragmatistul american, a spune că „un comentator a descoperit ceea ce un text face realmente – de exemplu, că realmente el demistifică un construct ideologic sau deconstruiește opozițiile ierarhice ale metafizicii occidentale...” – e o afirmație nu doar greșită, ci de-a dreptul „ocultistă”. De fapt, textul nu ne-ar oferi altceva decît „pur și simplu niște stimuli care reușesc relativ greu sau relativ ușor să ne convingă pe noi înșine sau pe alții de ceea ce eram inițial înclinați să spunem despre el” (Eco, e, p. 94-95).

Îmi pare că aici, din păcate, Rorty trivializează lucrurile. A vorbi despre ce anume „face” un text nu înseamnă a fi „animist”, a crede că textul dispune de proprietatea miraculoasă de a ne „forța” să săvîrșim ceea ce nu intenționăm. Expresia utilizată (textul „face”) traduce ideea că cel puțin anumite cuvinte ori propoziții nonambigue îl „obligă”

moralmente pe locutorul competent și de bună-credință să le atribuie un sens determinat, exact cel pe care-l omologhează practica lingvistică a comunității. E vorba, evident, de o constrângere asumată, în esență, de același tip ca aceea pe care și-o impune oricine comunică și se servește de limbaj. Neexistând „limbaj privat”, cum sublinia Wittgenstein, sîntem siliți, pentru a gândi, vorbi și scrie, să ne servim de limba comună, acordind cuvintelor semnificațiile legitimate de uzul obștesc. În această perspectivă, ideea că textul nu ne-ar oferi „decît” stimuli revine la a spune că nu există denotații, ci doar conotații, de caracter personal, că, prin urmare, orice text ar fi deschis oricărui înțeles. Este, evident, o aserțiune de un relativism extrem, pe care realitatea o infirmă în cel puțin 90% din cazuri (ale textelor referențiale și pseudoreferențiale, în orice caz).

Principiul economiei

În abordarea textului, interpretul trebuie să dea dovadă de tact și moderație, stăpînindu-și impulsul eventual spre coborîrea în detalii inutile, căci speranța de a fi precis se irosește prin disecarea lucrurilor la nesfîrșit. Calificativele cu care operăm în cotidianul comun: cutare marfă e scumpă sau ieftină, X e bătrîn sau tînăr, înalt sau scund, frumos sau urît etc. reprezintă evaluări relative, pe care le interpretăm în funcție de o aproximare a ceea ce considerăm „normal” în contextul nostru comunitar. Lunga experiență a conviețuirii ne ajută să înțelegem ce înseamnă femeie frumoasă ori tînăr înalt, fără a avea nevoie de explicitări ori de măsurați. Dimpotrivă, încercarea de a stabili criterii exacte ale frumuseții, bătrîneții etc. ar duce la controverse nesfîrșite și ar încurca lucrurile. Conceptul de „înalt” are alte caracteristici la pigmeii din Africa, la mediteraneeni ori la scandinavi. Ce să mai vorbim despre variantele „frumosului”? Bunul-simț ne învață să nu facem exces de zel interogativ. De pildă, dacă o povestire începe cu cuvintele: „A fost odată o soacră care avea trei nurori...”, e aberant să întrerupem, cerînd lămuriri: „Dar de ce o soacră, și nu un socru, de ce trei nurori, și nu patru sau două...”. Fiindcă orice răspuns poate fi răsucit într-o întrebare, putem în felul acesta să divagăm la nesfîrșit. De aceea, interpretul trebuie „să nu facă exces de uimire și de minunare, urmărind detalii ce nu fac sistem” (Eco, e, p. 141).

Principiul carității

Faimoasa experiență imaginară prin care Quine a pus problema „traducerii radicale” presupune, drept explicație a faptului că pînă la urmă ne putem înțelege cu sălbaticii a căror limbă n-o cunoaștem, existența unui principiu zis al „carității”. El constă în a atribui celorlalți semeni, chiar dacă provin dintr-o tradiție incompatibilă cu a noastră ori sînt situați pe o treaptă mai joasă de civilizație, însușirea de a dispune de credințe și stări mentale noncontradictorii și raționale. Ca să evaluăm corect gîndirea cuiva trebuie să plecăm, după Davidson, de la ideea că, în pofida marilor diferențe dintre oameni, nu există limbă care să nu posede cel puțin o normă minimală de adevăr și raționalitate. „Raționalitatea este o presupunere necesară a oricărei interpretări, ceva ce n-am putea descoperi la un agent dacă nu i-am fi atribuit-o în prealabil.” (Engel, b, p. 188) Davidson se deosebește de Quine în două privințe: nu se bazează pe argumente behavioriste, întrucît nu evaluează credințele agentului pe baza unor comportamente de asentiment ori disasentiment, ci încearcă să afle ce semnifică acesta prin expresiile pe care le consideră adevărate; de altă parte, extinde principiul carității, postulînd o „maximizare” a constrîngerilor impuse interpretării. Astfel, pe cînd Quine pretinde să nu-i atribuim interlocutorului enunțuri ilogice, Davidson merge mai departe, preconizînd să nu-i atribuim credințe iraționale (contradictorii, de negare a evidențelor etc.) (Ogien, p. 544).

Constituenții procesului interpretativ

Habermas are cu siguranță dreptate să observe undeva: „Constrînsă totdeauna să procedeze ad-hoc (interpretarea) nu poate fi organizată ca o metodă științifică. Mai degrabă e o artă, un *savoir-faire* disciplinar” (Habermas, f, p. 249). Chiar așa stînd lucrurile, mi se pare că o încercare de a explicita ceea ce presupune acest *savoir-faire* nu este deloc inutilă. Deși subiectul are impresia că orice interpretare e dintr-o bucată și decurge circumstanțial, fără a fi vorba de vreo regulă de joc, în realitate, în orice demers interpretativ se pot distinge cam aceleași componente, în variante depinzînd de natura problemei și de scopul urmărit.

Ideea unei secvențialități regulate trebuie însă abandonată. A interpreta înseamnă a gândi intensiv, și nu leneș, iar a descrie cum gândim în stare de emulație ori de efervescență este exiltem de anevoios, dacă nu imposibil. Și anume fiindcă, dincolo de complexitatea procesului, foarte greu discriminabil, și dincolo de paupertatea mijloacelor de a-l conceptualiza, trebuie ținut cont și de dispersarea procedeeleor, utilizate potrivit individualității ireductibile a agenților. Toți facem cam aceleași lucruri, dar fiecare în stilul său caracteristic, cu agerimea, tenacitatea, profunzimea, ingeniozitatea, suplețea, capacitatea asociativă etc. ce-i sînt proprii.

Nu incupe îndoiială că interpretarea comportă o desfășurare cel mai adesea nonprogramată și nonliniară. Ea nu urmează un traseu prestabilit, ci acționează, în funcție de obiective și împrejurări, într-un zigzag deconcertant. Principial, există un număr de faze care trebuie parcurse, însă, în cele mai multe cazuri, traversarea lor se efectuează răsturnînd ordinea „normală” prin elipse, „scurtături” ori comasări. Ea poate avea loc în mod fulgerător ori, dimpotrivă, în pași lenți și măsurați. Esențiale sînt procesele de retroacțiune; acestea au loc dinapoi spre înainte, dar și dinainte înapoi (de la baza de plecare către concluzia ipotetică și de la intuiția concluzivă spre diverse elemente de parcurs care devin, grație ei, repere semnificative); se avansează și de jos în sus, și de sus în jos (de la detaliul concret spre generalizare și de la aceasta spre particularitățile cu caracter simptomal). Întreg itinerarul interpretării constă în căutări, intuiții, selecții, investiții și reinvestiții de semnificare, salturi de nivel, reevaluări continue ale stadiului atins.

Dacă modul de lucru este, în mare măsură, dependent de circumstanțe, în schimb, fazele sau componentele principale ale interpretării rămîn aceleași și se regăsesc, chiar dacă în diverse variante, în mai toate cazurile. E util să încercăm a le izola și a le analiza punctual, pentru a contura mai limpede care e funcțiunea fiecăreia și a explicita modul în care operează interpretarea în întregul ei.

Din punct de vedere ideal, principalele etape presupuse de un proces interpretativ sînt următoarele: a) fixarea și tematizarea scopului; b) identificarea situației și punerea în context; c) procesul inferențial; d) conjectura sau arbitrajul (compararea și opțiunea între alternative); e) finalizarea; f) enunțarea rezultatului (eventual într-un discurs de escortă). Datorită flexibilității și adaptării suple la marea

varietate a condițiilor concrete, oricare dintre componentele acestea poate fi omisă ; minimal obligatorie este doar procesarea inferențelor ; căci fără inferențe, deci fără discriminare, ipoteze și raționament, nu există posibilitatea de a duce înțelegerea primară mai departe, depășind complacerea în convenționalul repetitiv. Subliniez însă că descrierea care urmează are un caracter pur teoretic, că – asemenea oricărei modelizări – ea recurge la procedeul solidificării unor ipostaze fugitive și greu segregabile. În practică, lucrurile sînt totdeauna altfel decît în cărți ; cu toate acestea, avem nevoie de teoria cărților spre a înțelege ce „spune” practica.

A. Fixarea și tematizarea scopului

Am arătat că cel mai adesea, în orizontul cotidianității, trecerea la interpretare se desfășoară în continuitate cu înțelegerea primară. Nu e un salt, ci o alunecare lentă, de la o etapă la alta, în așa fel încît nu e deloc ușor să surprindem momentul separării. Însă, pe măsură ce procesul reflexiv cîștigă în importanță și luăm act, cu din ce în ce mai multă limpezime, de confruntarea cu o „alteritate” pe care trebuie s-o stăpînim, se naște nevoia de a delimita ce avem de făcut, de a preciza întrebarea pe care o punem, sarcina de îndeplinit.

Cîtă vreme angrenarea interpretării se derulează spontan și se restrînge la rezolvarea unei probleme imediate, focalizarea asupra țintei vine de la sine : cînd lectura unui text e întreruptă de confruntarea cu o expresie îninteligibilă, ne mobilizăm în mod automat s-o elucidăm, cînd vecinul de palier, care de luni de zile mi-a întors spatele, mă salută deodată foarte politicos, primul gînd care-mi vine în minte este să-mi explic schimbarea de atitudine. În aceste cazuri interpretarea e orientată clar într-o singură direcție.

Să presupunem însă că avem a face cu discursuri, și nu doar cu enunțuri, iar complexitatea obiectului interpretabil face cu puțință mai multe căi de acces și diverse modalități de abordare. De data aceasta, angajarea într-un proces interpretativ reclamă o determinare, fie și aproximativă, a obiectivului urmărit, a aspectului luat în considerare, a nivelului la care ne situăm : astfel, interpretarea unei cărți poate fi realizată integral sau parțial, în funcție de conținut sau de formă, în versiunea unui comentariu liber sau a unei exegeze, într-o cronică de

săptăminal sau într-un studiu monografic, vizînd evaluarea prestației autorului sau descrierea și stabilirea apartenenței tematicii la un curent ori o anume tendință etc. A stabili din capul locului ce vrem să facem, cît de departe, cît de nuanțat și cît de adînc vrem să avansăm, cărui tip de audiență îi destinăm analiza, în ce raport ne găsim față de judecățile altora etc. constituie nu doar precauții protocolare, ci repere indispensabile. Fără a preciza întrebarea căreia îi căutăm răspuns prin procesul interpretativ, ne aventurăm într-o întreprindere haotică, avînd pușini șorți de izbîndă. Numai fixînd cu claritate ce anume urmărim este posibilă ordonarea spațiului de analiză și alegerea strategiei de lucru, care comandă folosirea procedeelor și a căilor de atac potrivite.

B. Problemele contextului

Situație și context

Datorită înrădăcinării sale istorice, faptului că emerge totdeauna dintr-un *hic* și un *nunc*, egal ireductibile, interpretarea depinde în mod esențial de „situație”, de circumstanțele în care se află interpretul. Spre a identifica sensul unui act de vorbire, care e totdeauna subdeterminat, e nevoie să-l raportăm la situația receptorului. O propoziție anodină de felul: „Peste 10 minute vor fi orele 20” poate însemna, în funcție de circumstanțe: „Trebuie să sosească mușafirii”, „E momentul să plecăm la gară”, „Va începe filmul programat pe unul din canalele TV” etc.

Gadamer observa că a fi într-o „situație” înseamnă a te găsi într-un loc pe care „nu-l poți vedea din față”, ceea ce „limitează posibilitățile viziunii” (Gadamer, b, 2, p. 323). Cu toate astea, există șansa de „a dobîndi un orizont de interogare apropiat întrebărilor” pe care le avem de pus, de vreme ce – considera filozoful – sîntem mereu siliți să ne confruntăm prejudecățile cu realitățile noi, care ne asediază tot timpul, prin simplul fapt că existăm. Ni se reamintește, de fapt, teza pe care o cunoaștem deja, că determinările situației nu ne interzic posibilitatea de a depăși (măcar în anumite condiții) un *parti-pris* inițial, „dacă” ne străduim să pornim de la „lucrurile însele” și să distingem prejudecățile „legitime” de cele „false”.

Termenului „situație”, care este prea general și-l include, cel puțin în optica lui Gadamer, pe interpret, pragmaticienii și sociologii i-l preferă pe cel de „context”. Conceptul e însă înțeles în mod foarte diferit. Am vorbit în ITL de predilecția unor sociologi de obediență marxistă pentru contexte unitare, dar de o deschidere atât de largă și atât de atotexplicativă încât utilitatea lor pare a se dovedi cu totul îndoielnică. În această categorie intră „viziunea despre lume” a lui Lucien Goldman ori conceptul de „personalitate de bază”, în versiunea lui Gilbert Murry.

Mai pertinentă, însă restrângându-se doar la înțelegerea și interpretarea literaturii, e noțiunea de „cultură literară”, utilizată de polonezul Janusz Slawinski, în sensul de „sistem de orientare relativ omogen, permițând participanților la comunicarea literară să se înțeleagă prin mijlocirea operelor, pe baza concordanței reciproce a codurilor de emisie și destinație și a garantării comparabilității receptărilor individuale” (Slawinski, p. 83). C.J. Van Rees și H. Verdaasdonk, reprezentanți ai școlii olandeze de sociologie empirică a literaturii, consideră în chip analog că la temelia comprehensiunii estetice a operelor, ca și a judecăților critice stă „concepția despre literatură”, definită ca „set de enunțuri normative asupra proprietăților pe care trebuie să le posede textele spre a fi recunoscute drept literare și a funcțiunilor atribuite literaturii” (Van Rees, p. 289).

Înțelegerea contextului ca un cadru general stabil, care impune limitele și preliminară modalitățile semnificării, apare și la diverși filozofi ori teoreticieni de prestigiu. Gadamer echivalează practic contextul cu „tradiția”, Stanley Fish cu „comunitatea interpretativă”. Dar și manualul clasic de *Pragmatică* al lui S. Levinson definește contextul drept „lumea socială și psihologică în care operează utilizatorul limbii la un moment dat” (Levinson, p. 23).

Context primar și context secundar

În ITL, am citat o clasificare tipologică dată de Janos Petőfi. Aceasta deosebește contextul verbal al unei expresii (care ajută la dezambiguizarea în propoziție a deicticelor, pronomelor etc.) de contextul extralingvistic al expresiei verbale (permițând, cum am arătat mai sus, interpretarea actelor de vorbire, a căror semnificație depinde de circumstanțe) și contextul extralingvistic al limbii naturale (ambianța socio-fizică în care este

folosită limba naturală, ceea ce-i extinde sfera de acțiune asupra totalității relațiilor interpersonale și practicilor discursive) (P. Cornea, b, p. 91).

Contextul din urmă (mai cuprinzător decât contextul enunțului și decât contextul enunțării) îl numeam „context primar”, definindu-l drept sistemul de referințe (culturale și enciclopedice) de care cititorul (interpretul) se servește spre a construi sens și/sau a evalua texte. Îl imaginam ca un câmp intermediar, aflat între cititor și text, un evantai de oferte, injoncțiuni și restricții care comandă în fiecare etapă istorică angajarea unor perspective de semnificare (în alți termeni: opțiunile posibile stadiului dat al conștiinței sociale) în sfera producției și consumului de bunuri simbolice (*ibidem*, p. 95-96).

Spre deosebire de contextul primar, distingeam – și cred indispensabil să disting și acum – un al doilea context, denumit „context secundar” (care unifică primele două tipuri ale lui Petőfi: contextul verbal al expresiei și contextul extralingvistic al expresiei verbale). Diferența esențială dintre cele două contexte constă în aceea că cel dintâi ni se impune, inerent și neconștientizat (chiar dacă, eventual, în mod parțial), pe cînd cel de-al doilea e voluntar, adoptat ori, mai exact, „construit” prin decizia liberă a cititorului (interpretului).

Dar este oare nevoie de „două” contexte (cel de-al doilea fiind, la rîndu-i, subdivizat în două secvențe)? În opinia mea, cum am arătat și în ITL, e necesar să separăm contextul primar, care marchează, vrînd-nevrînd, dar în grade diverse, orice proces de comprehensiune aflat în cîmpul său de iradiere, de contextul secundar, construit de interpret, prin propriul efort, legat nemijlocit de situația concretă de comunicare și urmărind dezvăluirea intenției actelor de vorbire (în mod izolat sau în succesiunea unei conversații) sau a discursurilor (unde intenționalitatea devine globală).

Știm bine că, în fața cuvintelor pe care le rostește cineva sau pe care le întîmpinăm într-un text, nimeni nu este inocent. Nici un auditor, nici profanul, nici expertul nu sînt în contact nemijlocit cu oamenii ori cu obiectele, n-au privilegiul de a le examina „direct”. Accesul la semnificații îl mediază codurile, sistemele de convenții deprinse prin studiu și experiență, reprezentările sociale (care constituie adesea interpretări solidificate), presuposițiile comune membrilor colectivității și, desigur, în proporție cu atît mai mare cu cît ne îndepărtăm de cotidianul comun, procesele interpretative declanșate de situațiile mereu noi care ne solicită.

De aceea, Slawinski, Van Rees, Verdaasdonk și toți ceilalți au meritul că demitizează falsa evidență a așa-zisului „contact direct”, nemijlocit, cu lucrurile. Dar greșesc amestecînd două contexte, totuși foarte diferite: contextul primar, care este un habitus, cu contextul secundar, care este o strategie liber asumată. Ei confundă, în felul acesta, calitatea individului de a fi într-o măsură importantă, variabilă de la individ la individ, „produs” al sistemului (ceea ce înseamnă condiționarea, dar nu anularea libertății de decizie) cu cea de „producător” (ceea ce înseamnă libertatea de decizie, dar nu ieșirea de sub regimul determinării generale). Relația dialectică a celor doi termeni mi se pare esențială în fondarea teoriei interpretării (implicit și a teoriei lecturii).

Funcțiunea contextului primar e de a circumscrie spațiul opțiunilor posibile, de a ne înarma cu instrumentația și reperele comprehensiunii (sisteme de convenții, reprezentări sociale, repertoriu lexical și enciclopedic, paradigme în sensul Kuhn etc.), de a etala principalele orientări și curente de opinii care caracterizează profilul spiritual al fiecărei epoci istorice (ideologiile și mitologiile dominante). Contextul primar se află la originea fondului comun de presupoziii cu care operează actorii implicați în acte de vorbire, conversații, discursuri: el cuprinde principalele reprezentări sociale și cunoștințe actuale, de ordin cultural, politic, științific, mediatic etc. Se caracterizează prin aceea că nu e „saturabil”, că nu poate primi o definiție exhaustivă: oricînd e posibil să-l completăm, oricine vrea să-l descrie are latitudinea să-l nuanțeze în mod diferit.

Contextul secundar se manifestă separat de contextul primar, fiind solidar cu obiectul ori textul supus comprehensiunii sau interpretării. El funcționează în două trepte. Mai întîi, drept context verbal al expresiei lingvistice, numit de unii cercetători și cotext (înțeles însă nu doar ca propoziție sau frază, ca la Petőfi, ci și ca enunț, deci ca act de vorbire); misiunea sa este să ajute la identificarea intențiilor informative implicite și explicite ale comunicării; acest lucru poate fi obținut întrucît în cazul propoziției e vorba de o unitate închisă, care-și subordonează și-și controlează componentele, iar în cazul actului de vorbire, de o unitate comunicativă, o enunțare, asociată așadar receptării (ceea ce prezumă că în situația de *face à face* există posibilitatea negocierii satisfăcătoare a înțelesului).

A doua treaptă de funcționare a contextului secundar se manifestă sub forma de context extralingvistic al expresiei lingvistice, prin urmare

ca un cadru conceptual detașat de contingențele textului, situat la distanță de el, dar vizindu-l în mod explicit și de aceea ciștigînd în orizont interogativ și speculativ; îl construim mai ales cînd ne confruntăm cu texte imprimate, la care, prin definiție, contextul de enunțare diferă de contextul receptării; în această împrejurare, contextul secundar devine ceea ce numeam în ITL o „strategie interpretativă”, o grilă de lectură, care supune întregul textual aceleiași modalități de semnificare.

Contextul în viziunea Sperber-Wilson

Teoria „pertinenței”, elaborată de Dan Sperber și Deirdre Wilson, una dintre cele mai promițătoare și productive deschideri ale pragmaticii actuale, consideră contextul (în general, fiindcă autorii nu discriminează între contextul primar și contextul secundar) un construct psihologic, un subansamblu de ipoteze suscitade de derularea actului interpretativ. Principiul este că locutorul caută și receptorul așteaptă totdeauna o reprezentare pertinentă a lumii, în speță, acea reprezentare, care, potrivit maximelor lui Grice, înseamnă să furnizezi cantitatea de informație cerută (nici prea multă, nici prea puțină), să spui adevărul (să crezi ceea ce spui și să ai motive temeinice de a crede lucrul respectiv), să vorbești clar și fără ambiguități etc. (Reboul, Moeschler, p. 71-72). Pertinența presupune efort (pentru că un context se construiește) și efecte (concluziile trase); efectele modifică reprezentarea noastră asupra lumii, adaugă noi cunoștințe Repertoriului ori contribuie la schimbarea lui punctuală.

Potrivit lui Sperber-Wilson receptorul își construiește pentru fiecare enunț un context alcătuit din informațiile pe care le consideră pertinente, provenind din diverse surse: „forma logică” a enunțului (cuprinzînd informații de tip lexical, enciclopedic, logic – care trimit la cunoștințe depozitate în memoria de lung termen etc.), informații extrase din enunțurile precedente și informații extrase din situația interlocutivă ori referitoare la caracteristicile locutorilor etc. Se înțelege că, pe măsură ce se desfășoară procesul interpretării, efectele contextuale, determinate de enunțurile noi, pot antrena sau nu modificări. În primul caz, ipotezele care s-au dovedit false sau lipsite de forță explicativă sînt eliminate ori înlocuite, cele capabile să clarifice sau să îmbogățească perspectiva semnificării devin suportul unei restructurări a întregului material semantic (Sperber, Wilson, p. 180).

Un punct esențial la Sperber-Wilson e - cum se vede - că la ei contextul nu e predeterminat, nici stabil, ci construit de fiecare dată în raport cu textul supus interpretării. Un alt element remarcabil constă în recuzarea ideii, destul de răspândite totuși printre specialiști, că receptorul ar fi în mod natural împins să reconstituie ipotetic doar ceea ce locutorul a „voit să spună”, mai mult ori mai puțin limpede. Realitatea concretă a comunicării, potrivit celor doi cercetători, nu se concentrează însă, în mod obișnuit, doar asupra formelor puternice ale implicării. Foarte adesea, din grabă, neatenție, lipsă de receptivitate, ne limităm la ceea ce ni se spune în mod explicit, fără a încerca să înțelegem mai mult. Tocmai de aceea interacțiunea dintre locutor-auditor poate da loc unor ipoteze fanteziste, favorizând utilizarea de contexte inadecvate, care duc la incompreensiune și „dialoguri de surzi” (*idem*, p. 301).

Ca pragmaticieni, Sperber-Wilson se ocupă de interpretarea enunțurilor și a discursurilor îndeosebi în condițiile oralității. În cazul textelor scrise intervin însă o serie de factori care impun o abordare diferită și, în orice caz, mult mai complexă. Între acești factori perturbatori, pe primul loc trebuie să menționăm ruptura dintre situația de enunțare și situația de receptare. Utilizatorul unui text îl poate citi și interpreta fără să aibă habar de persoana autorului ori de circumstanțele în care acesta a lucrat. De-aici o distanță, uneori abisală, între cele două contexte, care problematizează și adesea face imposibilă recuperarea intenției (dat fiind că, oricât ne-am strădui, există cazuri în care restituirea a ceea ce a voit să spună autorul ori a ambianței originare a mesajului e, pur și simplu, cu neputință de făcut). (De altfel, în paranteză fie zis, trebuie precizat că o diferență de context între cei doi actori ai comunicării persistă chiar și în cea mai elementară relație interlocutivă. În acest sens, Johnson-Laird a atras încă de mult atenția : „Noțiunea de context trece cu vederea faptul că, în genere, un enunț are cel puțin două contexte : unul al vorbitorului, celălalt al ascultătorului. Diferența dintre ele nu este doar contingentă, ci [constituie] un dat crucial al convorbirii” [Johnson-Laird, p. 187].)

Pe de altă parte, teoria pertinentei nu pare abilitată să trateze ficțiunile, întrucât ea se ocupă de actele de comunicare, anume de cele denumite de Sperber-Wilson „ostensiv-inferențiale”. Însă acestea se definesc prin reprezentarea adecvată, corespunzătoare realității, pe care o dăm evenimentelor ori situațiilor existente. De aceea, un enunț care își pretinde în

mod deschis „neadevărul”, reclamîndu-se de la puterile fanteziei și nu de la voința de a reprezenta corect o stare de lucruri a lumii, nu poate provoca interlocutorului o așteptare de relevanță.

Condiții ale contextualizării operelor literare

În interpretarea operelor literare, postularea unui context unic, așa cum procedează Sperber-Wilson în cazul enunțurilor, apare în mod clar ca insuficientă. Motivul e evident: pentru a ajunge la o „încadrare” plauzibilă (cărui gen, stil, familie de spirite, curent etc. îi aparține opera) și la o viziune „stereoscopică” (în stare să ne ofere nu numai itinerarul de suprafață, ci și pe cel de adîncime) este necesară combinarea contextului primar cu cel secundar. În adevăr, interpretarea unui roman sau poem reclamă alternarea perspectivei „aproapelui” (ca la lingviști) cu o perspectivă a „departelui” (ca la filosofi și sociologi), îndeosebi un larg orizont comparativ: a elucida o operă în mod izolat, privită în sine, un discurs considerat în singularitatea sa, un eveniment extras din mediul său istoric constituie o gravă eroare. O carte se clarifică prin altele, o idee se lămurește prin vecinătăți și polarități, interpretarea se înscrie totdeauna într-o rețea de opinii, într-un complex de relații sociale, într-o tradiție, în practicile unei forme de viață. Fără a compara o operă cu altele nu putem stabili nici ce are ea comun cu o categorie sau alta de clasificare, nici, îndeosebi, prin ce se individualizează.

Însă, odată cu situarea romanului sau poemului în topografia multi-dimensională a literaturii, are loc și utilizarea celei de-a doua trepte a contextului secundar, cea constînd în adoptarea, prin decizia liberă a subiectului, a „strategiei interpretative”. E vorba acum de a desfășura potențialul semantic al operei sub o formă interesantă, eventual originală, în orice caz, convingătoare. Deși punerea în perspectivă este o exigență generală a lecturii, ea capătă relief și coerență la experți și critici, care sînt împinși, prin însăși natura meseriei, să-și conștientizeze demersul și să-și articuleze discursul în funcție de o anumită orientare strategică, de un context asumat ca „grilă” metodică. Și întrucît textele literare, mai ales cele moderne, prin însuși principiul lor de construcție, suscită suspansuri, ambiguități și controverse, iar criticii și experții trebuie să spună mereu altceva decît s-a spus, nu e de mirare că „grilele” de lectură proliferază în ritm accelerat. Dar asta înseamnă că, sub

raport interpretativ, textele rămân mereu deschise. E vorba de o deschidere ineputabilă, care, în primul moment (și, cu siguranță, nu doar în „primul”) poate frustra mințile riguroase ori neavizate.

Devine oare inutilă interpretarea? Nu, desigur, de vreme ce, așa cum am văzut și cu alte prilejuri, principiul „totul sau nimic” e implauzibil pe terenul „cunoașterii practice”, căreia îi aparține demersul interpretativ. Mai întâi, fiindcă numărul textelor nonliterare este mult mai numeros decât al textelor literare. Or, textele nonliterare, în marea lor majoritate, restrâng deliberat posibilitățile manipulative, întrucât sînt construite anume spre a informa și în intenția de a-și face „această” intenție recunoscută de cititori (texte didactice, științifice, informative etc.). În domeniul larg al „referențialului” există totdeauna șansa unei interpretări gratifiante.

Dar chiar și pe terenul accidentat al literaturii, unde ceea ce contează este expresivitatea, și nu comunicarea (în sensul curent al termenului), iar posibilitatea de a ajunge la certitudini nu există, a face interpretări nu constituie un exercițiu zadarnic, nici aleatoriu, de vreme ce putem totdeauna alege între diversele grile utilizate, preferîndu-le pe cele mai relevante, mai adecvate ori mai fecunde. Voi reveni asupra problemei ulterior.

Punerea în context

Punerea în context a devenit pentru moderni o regulă de metodă. Istoricul, sociologul, psihologul, lingvistul, criticul literar etc. își situează cu toții obiectul sub umbrela contextului. Completînd și sintetizînd ceea ce am spus pînă acum, îi putem atribui operației de contextualizare trei funcții principale:

– *Elucidarea*. Favorizează înțelegerea corectă a unor expresii lingvistice ambigue ori învăluite: „îi plac cărțile” (de joc ori de lectură?), „drumul se apropie de capăt” (încheierea călătoriei sau a vieții?) etc.

– *Protecția*. Fixează procesul înțelegerii pe o rută semantică determinată, garantîndu-i continuitatea și coerența. De aceea, contextualizarea apare adesea drept un demers contrariu „citării” (= detașarea unui segment lingvistic, de obicei de mici dimensiuni, spre a-l utiliza autonom sau într-un chenar propriu). Procedura stîrnește frecvent proteste vehemente, de genul: „Mi-ai falsificat ce gîndesc prin ruperea cutărei fraze

din context". Ideea că firul unitar al discursului se țese sub pavăza contextului este justificată. Dar de-aici nu rezultă, în niciun caz, că practica extrem de răspândită a exemplificării cu cuvintele textului-macșă n-ar fi legitimă. Condiția de operare e a bunei-credințe: fragmentul citat trebuie să nu trădeze spiritul originalului.

– *Condiționarea*. Apartenența la un context global (în accepția mea, un „context primar”) este considerată ca nefiind pur și simplu incidentală și fără consecințe. În ochii unora, ea se traduce prin influențe de tip ideologic sau normativ. Marxismul a exagerat mult importanța acestor influențe exercitate în detrimentul autonomiei personale. Dar chiar și partizanii individualismului metodologic, de felul lui Raymond Boudon, admit că actorul rațional nu este liber să întreprindă orice, că el acționează într-un „context de constrângeri, adică de elemente pe care trebuie să le accepte ca date ce i se impun”. Paradigma generală a teoriei sale, care explică socialul prin agregarea comportamentelor individuale, e formulată de Boudon astfel: „ $M = M \text{ m } S \text{ M}'$ ”, în care „fenomenul M este o funcție a acțiunilor m , care depind de situația S a actorului, această situație fiind ea însăși afectată de date macrosociale M' ” (Boudon, p. 40).

„Logica situației” și „constrângerile”, ambele caracteristice contextului primar, restrâng alegerile individului, impunând limite de nedepășit libertății sale de decizie. Punerea în context constituie și unul dintre argumentele prin care Derrida își justifică deconstructivismul. Atitudinea în chestiunea punctuală a contextualizării ne facilitează înțelegerea unor implicații centrale ale teoriei sale. După cum se știe, filozoful francez a susținut că nu există un semnificat transcendent al limbajului, în raport cu care să se poată stabiliza înțelesul cuvintelor, că iterabilitatea e, în același timp, repetare și alterare, că orice interpretare este iremediabil sortită eșecului, că „jocul liber”, haotic, brownian, al sensurilor este singura alternativă la aroganța logocentristă a metafizicii occidentale. Această viziune nietzscheană radicalizează de fapt ideea semiozei nelimitate a lui Peirce ori afirmația lui Wittgenstein că „jocul de limbaj” e fără „fundamente” și „impredictibil”. După părerea lui Jonathan Culler, afirmațiile lui Derrida denunță incapacitatea organică a contextelor de a-și împlini funcția reglementativă (de elucidare). El citează, drept probă, următoarea declarație a filozofului, în adevăr clarificatoare: „Punctul meu de plecare e acesta: niciun sens nu poate fi determinat în

afară de context, însă niciun context nu e saturabil. Mă refer aici nu la bogăția substanței, nici la fertilitatea semantică, ci mai degrabă la structură, la structura a ceea ce rămîne sau se repetă". Comentînd citatul, Culler observă că nelimitarea contextului poate fi luată în două sensuri : 1. orice context este susceptibil de completări și redescriseri ; 2. orice încercare de codificare a unui context se grefează pe contextul descris, producînd un context nou, astfel că tentativa de a găsi limite nu face altceva decît să deplaseze mereu limitele respective (Culler, b, p. 123-124).

În altă parte, într-un interviu acordat lui Gerald Graff, de mare însemnătate pentru evaluarea justă a gândirii sale, Derrida revine asupra problemei, în termeni congruenți : „Finitudinea unui context nu e niciodată asigurată, nici simplă, nici sigură. Există (totdeauna) o deschidere indefinită a oricărui context, o non-totalizare esențială". Și tot acolo, un pasaj-cheie, încercînd să explice o afirmație care a stîrnit cele mai mari discuții printre admiratorii și denigratorii săi : „Una dintre definițiile a ceea ce se numește deconstrucție ar constitui-o luarea în calcul a acestui context nelimitat, atenția cea mai vie și cea mai largă cu putință pe care i-o acordăm, mișcarea neîncetată de recontextualizare. Propoziția devenită pentru unii un fel de slogan, atît de rău înțeles, al deconstrucției («nu există *hors-texte*») nu înseamnă altceva decît : nu există nimic «afară de context». În această versiune, care spune exact același lucru, formula ar fi șocat, fără îndoială, mai puțin. Nu sînt însă sigur că ar fi dat mai mult de gîndit" (Derrida, c, p. 252-253).

Interesant este și punctul de vedere în problema contextualizării al lui Richard Rorty. Ca antiesențialist și antidualist, el consideră că nu există domenii de cultură în care adevărurile sînt testabile empiric și altele în care lucrul acesta nu este cu putință, că deosebirea dintre fizică și sociologie nu este de natură, ci de grad, că a pune în context înseamnă, propriu vorbind, a recontextualiza. Și asta deoarece „pentru noi (subînțelege : pentru pragmatiști) toate obiectele sînt totdeauna deja contextualizate, toate au contexte atașate". În această situație, „nu se pune problema scoaterii unui obiect din contextul său vechi și a examinării lui separate, pentru a vedea ce context nou i se potrivește" (Rorty, b, p. 193-194). Cercetarea constă în „reînnoirea credințelor", în speță înlocuirea opiniilor devenite inadecvate despre obiecte ori fenomene, prin opinii noi, impuse de experiență, de schimbările survenite în cîmpul cunoașterii. Cu cît schimbările acestea sînt mai importante, cu atît nevoia de recontextualizare, de găsire a unui „context nou" (în terminologia

mea, a unui „context secundar”) devine mai presantă. El poate consta dintr-o „nouă teorie explicativă, o nouă categorie de comparație, un nou vocabular descriptiv, un nou scop privat sau politic, cea mai recentă carte pe care am citit-o, ultima persoană cu care am vorbit, posibilitățile sînt nelimitate” (*ibidem*, p. 188). Finalmente, Rorty susține „că orice cercetare este interpretare, că orice gîndire constă în recontextualizare, că n-am făcut niciodată altceva și nici nu vom face vreodată” (*ibidem*, p. 201).

C. Inferențele

Inferențele constau în producerea unor informații noi, pornind, deopotrivă, de la cunoștințele stocate în memorie și de la informațiile furnizate de obiectul interpretat, completînd în contextul lingvistic dat ceea ce nu este spus, dar e implicat în mod necesar. Ele sînt de două tipuri: unele au o finalitate epistemică (înțelegerea), contribuind la efectuarea de reprezentări; altele au o finalitate pragmatică, vizînd obiective ori planuri de acțiune (Richard, p. 14). Importanța lor este esențială întrucît ele suplinesc lipsa indiciilor sau a conexiunilor care ar facilita trecerea de la enunț sau propoziție la alt enunț și altă propoziție. Inferențele scurtează astfel tranzițiile, favorizînd și accelerînd mersul gîndirii. Ele ilustrează stratagemele argumentării și ordonează modalitățile demonstrației. Extrag esența a ceea ce se spune și prezumă logic ceea ce se omite, fiind doar implicat. Le producem spre a înțelege ce ni se zice sau ce citim, spre a delibera ce e de făcut într-o împrejurare sau alta, spre a planifica o acțiune de viitor. Inferențele coincid cu însăși mișcarea productivă a gîndirii.

Din punctul de vedere al funcționării, unele inferențe sînt imediate, declanșate rapid și automat, deci de obicei în afara autocontrolului. Au caracterul unor intuiții, care luminează dintr-odată chestiunea în dezbateri sau litigiu, nasc parcă din neant o ipoteză centrală, clarificatoare, care totuși, la o cercetare mai atentă, se poate dovedi eronată sau sterilă. Erupția bruscă a acestei idei, căutată de unii zadarnic, amintește de maxima lui Heraclit: „Fulgerul guvernează totul”, pe care Heidegger o așezase deasupra ușii casei sale din Todnauberg (Grondin, p. 219). Simbolistica sentinței e, în orice caz, dublă: bolta este traversată fără veste de o lumină orbitoare, dar peste o clipă întunericul se înstăpînește din nou, părăind chiar mai dens decît înainte.

Uneori inferențele acționează implicit, așa cum se întâmplă în prima fază a înțelegerii ori cînd criticul își formulează final opinia asupra cărții citite: el exprimă atunci doar concluzia multiplelor procese cognitive efectuate pe parcursul lecturii, fără a fi în stare să le reconstituie unul cîte unul. Alteori inferențele sînt în mod nemijlocit conștientizate; ele intră în acțiune în mod lent, adesea explorînd analitic cursul deschis de intuiții, pe care le confirmă ori le infirmă. Acțiunea lor depinde de îndeplinirea cîtorva condiții: ca în memoria de lucru să nu existe alt obiectiv prioritar, atenția să se focalizeze pe căutarea inferenței, în fine, ca lanțul inferențial să fie scurt (în cazul contrar sînt necesare informații suplimentare asupra experiențelor anterioare) (Richard, p. 232). Eficiența inferențelor este cu atît mai mare cu cît subiectul acționează în sfera sa de competență sau, în orice caz, într-un domeniu ce-i e familiar.

Inferențele corespund raționamentelor, iar acestea se definesc prin caracterul lor logic, ceea ce înseamnă că, dacă informațiile de plecare sînt adevărate, atunci și concluziile ce vor fi trase au șansa să fie adevărate. „Procese logice nu utilizează așadar decît scheme inferențiale valide, adică scheme inferențiale care au ca proprietate tocmai păstrarea (sau propagarea) adevărului sau a falsității, începînd de la premise pînă la concluzii.” (Reboul, Moeschler, p. 54)

Raționamente canonice

Raționamentele, după clasificarea manualului coordonat de Annick Weil-Barais, sînt de două feluri: canonice, cuprinzînd raționamentele de tip clasic, în mare măsură formalizate de logicieni (deducția și inducția) și noncanonice, care nu corespund unor reguli definite (abducția, introdusă de Peirce, raționamentele analogice, demersuri euristice de o mare varietate). Dacă ambele tipuri mediază trecerea de la informațiile cunoscute (premise) la concluzii, trebuie spus că în vremea din urmă, ca o consecință a unei viziuni mai complexe și, în același timp, mai pragmatice asupra modului concret de a rezolva problemele cu care subiecții se confruntă în viața de toate zilele, se observă un interes crescînd pentru formele de raționament noncanonic. „Actualmente, locul gîndirii raționale guvernată de canoane este reevaluat în raport cu alte forme de gîndire, spre exemplu: gîndirea poetică, gîndirea mistică, gîndirea mitică, gîndirea creatoare, gîndirea practică...” (Weil-Barais, p. 489-490)

Raționamentele canonice cele mai întâlnite sînt deducția (coboară de la general la particular) și inducția (care suie de la particular la general). Primele produc concretizări, fiind orientate mai degrabă spre aplicarea cunoștințelor, spre exemplificarea unor legi, celelalte produc generalizări, servind la formarea de ipoteze, la producerea de inferențe mai generale decît informațiile de plecare. Diferența dintre cele două tipuri e mai netă în cazul raționamentelor cu scop epistemic decît al celor cu țel pragmatic. Oricum, opinia actuală, pe care o ilustrează pregnant, între alții, Jean-François Richard, este că mecanismele de tratare proprii deducției nu se disting substanțial de cele care intervin în inducție, ca și în alte situații, cum ar fi comprehensiunea textelor, rezolvarea problemelor, producțiile discursive (*idem*, p. 174-175).

Deducția

Sub forma elementară a silogismului, codificat încă de Aristotel, deducția constă din trei propoziții: două premise (o majoră și o minoră) și o concluzie. Prima propoziție este universal afirmativă (Toți oamenii sînt muritori), a doua este o particulară afirmativă (Socrate e om). Concluzia decurge irefutabil (Deci Socrate e muritor). De notat că valoarea de adevăr a concluziei e independentă de ceea ce se întîmplă în lume. Dacă, de exemplu, afirm: „Toți elevii clasei a IX-a sînt buni la gramatică”, asta înseamnă că și Petre, elev al clasei a IX-a, e bun la gramatică, deși „în realitate” acesta poate să nu fie cazul. Răspunderea de a enunța adevărul revine locutorului, care formulează premisa majoră (căci, de fapt, premisa minoră e inclusă, fiind o particularizare a premisei majore). În multe cazuri, veridicitatea silogismului depinde de corectitudinea premisei minore, ca în exemplul următor: „Să cumperi un detergent ieftin și de bună calitate e o excelentă afacere. Detergentul X e ieftin și de bună calitate. Deci a cumpăra detergentul X e o excelentă afacere”. Se înțelege că dificultatea rezidă în a-i convinge pe oameni de calitățile atribuite detergentului X: ingeniozitatea unui spot publicitar se manifestă tocmai în eficiența argumentelor aduse spre a-i transforma pe telespectatori în clienți.

Dar iată un silogism în aparență valid, în care ambele premise sînt corecte și care totuși este fals: „Toți peștii sînt vietăți acvatice, coralul e o vietate acvatică, deci coralul e pește”. Eroarea e clară (coralul nu e

pește), dar cum se explică? Aici întâmpinăm o greșeală de logică: inferența încalcă regula de joc deoarece premisa minoră nu particularizează subiectul majorei, ci predicatul ei: e astfel implicată o dublă conversiune falsă: din faptul că toți A sînt B și toți C sînt B (toți peștii și toți corali sînt vietăți acvatice) se conchide inversul (stabilindu-se o relație de echivalență), anume că toți B sînt A și toți B sînt C (respectiv că toate vietățile acvatice sînt pești sau sînt corali), ceea ce nu mai este adevărat. Către acest raționament eronat conduce probabil și ceea ce specialiștii numesc „efect de atmosferă”, în speță, tendința de a trage concluzii pe baza unei impresii globale (ambele premise fiind afirmative, i se sugerează subiectului o concluzie afirmativă). O altă explicație ar putea rezida în principiul „inferenței probabile”: omul de pe stradă e deprins să creadă că dacă două obiecte prezintă calități ori efecte comune ele au șansa să fie asemănătoare.

Știința logicii, care se bucură de o tradiție bimilenară, a sistematizat de mult diversele tipuri de raționament deductiv. Astfel, luînd ca bază silogismul, acesta poate fi: categorial, prin includere, condițional (sub forma *modus ponens*: dacă p, atunci q, dar p e adevărat, deci q e adevărat și *modus tollens*: dacă p, atunci q, dar q e fals, deci p e fals), prin excludere (a stabili adevărul unui enunț prin demonstrarea falsității alternativelor posibile) etc. Raționamentul disjunctiv comportă o premisă care postulează o disjuncție între două propoziții: premisa a doua afirmă (sau neagă) adevărul uneia din propoziții; invers, concluzia neagă (sau afirmă) adevărul celeilalte. Un exemplu clasic îl dă *La Logique de Port-Royal*: „Ucigașii lui Cezar erau paricizi sau apărători ai libertății. Ei n-au fost însă paricizi. Deci erau apărători ai libertății”. Raționamentul dilematic pleacă tot de la o disjuncție, însă propunînd alternative egal dezavantajoase. Ce se întîmplă în acest caz se vede în exemplul următor: „Dacă te însori, te vei căsători cu o femeie frumoasă sau urîță. Dacă e frumoasă, vei fi chinuit de gelozie. Dacă e urîță, n-o vei putea suporta. Deci nu trebuie să te însori” (Oléron, p. 40).

Nimeni nu învață diversele tipuri de raționamente spre a ști cum să le aplice. Însă în cotidianul comun, unde ne servim de ele „ceas de ceas și în proporție de masă”, cum se spunea pe vremuri despre nașterea capitalismului din producția de piață, nu ne prea sinchisim de ceea ce stă scris în cărți. Este, în adevăr, frapant să constatăm că dacă toată lumea folosește mecanismele logice, rari sînt aceia care o fac în cunoștință

de cauză. Caracteristic e că precupețul din piață, șoferul de taxi, elevul chiulangiu, iubita abandonată, politicianul în căutare de aderenți, avocatul în instanță, reporterul de fapte diverse etc., toți încearcă să-și rezolve problemele cotidiene implicându-se în raționamente mai mult ori mai puțin corecte. Astfel, ei nu fac decît să dea curs unei aptitudini naturale, exersate în practică și intrată în habitudine. Cu alte cuvinte, acționează spontan, improvizîndu-și modalități empirice de a găsi contradicții ori improprietăți de gîndire, terminologie etc. în aserțiunile celorlalți și de a-și justifica propria cauză prin argumente solide. Faptul că ei redescoperă, pe cont propriu, cîteva din principiile esențiale ale logicii, chiar dacă în mod defectuos și cu erori, se explică prin aceea că, indiferent de gradul performanței, acționează ca niște agenți raționali. Dacă, așa cum a arătat Piaget, orice copil normal ajunge, în mod necesar, în cursul dezvoltării sale intelectuale, la un anumit stadiu de stăpînire a operațiilor logice, nu e de mirare că, asemenea eroului lui Molière, facem nu numai proză fără s-o știm, ci, cu aceeași ingenuitate, și oarece logică. Gîndirea capabilă de a raționa, de a face deducții, inducții, analogii etc. constituie rezultatul unei lungi evoluții a speciei, pe care, la nivel individual, se greșează ceea ce fiecare aduce ca zestre ereditară, ca formare și experiență de viață proprie.

Frecvent utilizată în cotidianul comun, deducția, ori, mai exact, gîndirea de tip deductiv, a constituit și constituie una dintre axele cercetării în științele naturii. Reluînd problema logicii explicării, pe care pozitivismul o reducea, de obicei, la căutarea cauzelor, C. Salmon susține într-un studiu recent, orientat de ideile lui Carl Hempel, că a explica înseamnă de fapt a construi un sistem deductiv puternic. Acest sistem, denumit „model deductiv-nomologic”, conține premise, care explică (*explanans*), și concluzia, care lămurește ceea ce este de explicat (*explanandum*). Premisa majoră e o propoziție universală, o „lege” sau o generalizare incontestabilă, în stare să coroboreze orice propoziție condițională contrafactuală. De exemplu, legea următoare : „Prin înghețare, apa își mărește volumul” nu poate fi invalidată de nicio propoziție referitoare la alte comportamente ale apei (în condițiile noastre, nu ale unei lumi posibile). O premisă minoră, de felul : „Conductele de metal supuse gerului tind să se contracte”, explicitează tocmai aplicarea la o situație concretă. Concluzia e clară și așteptată : „E posibilă spargerea caloriferelor”. Modelul rămîne valabil și în varianta zisă

„inductiv-statistică”, unde premisa majoră nu se întemeiază pe o certitudine absolută, ci doar pe o „lege” statistică, de înaltă probabilitate (Ogien, p. 563-564).

Din punctul de vedere al filozofiei științelor, ambele modele au particularități comune: 1. simetrie între explicare și predicție (în cazul în care sistemul e construit corect, concluzia poate fi considerată fie ca o predicție, fie ca o explicare retrospectivă); 2. separare a contextului descoperirii de contextul justificării (ceea ce azi pare multora un principiu desuet); 3. separare relativă a teoriei și a observației (lucru mai degrabă inacceptabil actualmente, deși unele consecințe accesibile observației, cel puțin în exemple precum cel de mai sus, par efectiv independente de teorii); 4. angajament normativ (modelele par a nu se limita la descriere, ele pretind a da și o explicație bună). Ruwen Ogien, pe care l-am urmat în aceste considerații, e conștient că pentru o anumită filozofie a științelor, relativistă și pragmatică, à la Rorty, niciunul dintre principiile citate înainte nu e creditabil. Cu toate astea, el susține – și consider că are dreptate – că modelul „deductiv-nomologic”, ca și cel „inductiv-statistic”, cu toate că necesită unele rectificări și, probabil, relativizări, cum am și sugerat mai sus, propun o teorie a explicării încă productivă, împotriva căreia, în orice caz, „n-a fost adus niciun argument decisiv” (*idem*, p. 565).

Inducția

Inducția este raționamentul contrar deducției, care parcurge drumul ascendent de la particular la general, de la cazuri și spețe la generalități și specii. Pe terenul practicii e folosită frecvent, în schimb, pe plan științific, se bucură de o reputație dubioasă. Încă în secolul al XVIII-lea, David Hume i-a argumentat lipsa de justificare rațională: a observa o dată, a doua și a treia oară că, după ce cerul se acoperă de nori, vine ploaia, nu înseamnă că de fiecare dată când se adună nori va urma necondiționat o ploaie, deși, de bună seamă, există o legătură între nori și ploaie; ea însă nu e necesară, ci doar posibilă, eventual probabilă. De ce presupunem o relație cauzală între un fenomen anterior A și fenomenul ce-i succedă B? Pentru că mintea noastră are tendința naturală de a transforma succesiunile în cauzalități, de a socoti că două evenimente care apar împreună în prezent vor apărea împreună și în

viitor. Această tendință rezultă dintr-o impresie ori dintr-un sentiment al determinării, de natură pur subiectivă. Pare a fi vorba de o extrapolare devenită obișnuită.

Mai aproape de noi, în celebra sa carte *Die Logik der Forschung*, Karl Popper a reformulat problema inducției, arătând că ea privește nu doar raționalitatea credințelor noastre, ci și cheștiunea relației logice între enunțuri particulare (descrierea unor fapte singulare, observabile) și teoriile universale ale științei. „Sub această formă – scrie Popper – problema inducției devine rezolvabilă: nu există inducție fiindcă teoriile universale nu sînt deductibile din enunțuri singulare. Ele însă pot fi refutate de asemenea enunțuri”, în măsura în care acestea din urmă consemnează fapte ce le contrazic (Popper, d, p. 122). Altminteri, din observația că am văzut 10 sau 100 de lebede albe, nu putem conchide că „toate lebedele sînt albe”. Spre a legitima o inferență inductivă ar trebui să existe un principiu al inducției, care să fie un enunț universal. Însă el n-ar putea să fie logic, asemenea unei tautologii sau unui enunț analitic (în care caz s-ar identifica deducției), nici provenit din experiență (fiindcă, în acest caz, inferența s-ar justifica circular, prin principiul care tocmai trebuie demonstrat). Spunînd că știința are nevoie de coniecțiuni îndrăznețe, Popper îi substituie inducției o „metodă critică”: ea însă, așa cum bine s-a remarcat, „nu face altceva decît face inducția atunci cînd ne permite să preferăm rațional, pe temeiuri empirice, o teorie în defavoarea alteia” (Shand, p. 299).

În pofida devalorizării ei principiale, inducția rămîne o resursă importantă a inferențelor pe tărîm practic – și nu numai. Se cuvine să aminim, în primul rînd, marea ei frecvență în experiența comună. Mai toată lumea operează cu ceea ce specialiștii numesc „generalizări accidentale”, prin acordarea eronată de legitimitate unor constatări nefundate. De pildă, ne întîlnim adesea, de obicei în contexte de tensiune emoțională ori sub imperiul necunoașterii situației reale, cu extinderea fără lemei a unor observații de valabilitate limitată: excepțiile sînt transformate în reguli, cazurile în norme; astfel, profesorul X „trîntește la nimereală candidații”, „pe șosele nu mai vezi decît mașini străine”, toți membrii cutărei administrații locale sînt „mafioși”, scriitorii români n-au imaginație epică etc. Maximele populare de care ne servim, cînd și cînd, în scop exemplificator sau emulativ, validate de înțelepciunea tradițională, aparțin și ele unor generalizări, mai mult sau mai puțin contestabile: „Cine se scoală de dimineață ajunge departe” (Din ce în

ce mai puțin sigur !), „Ai carte, ai parte” (Aleatoriul reușitelor conotează ironic această remarcă !), „Cine fură azi un ou mâine va fura un bou” (Atît de puțin credem în reeducare ?).

Deși nu garantează certitudinea, inducția poate oferi, dacă luăm anumite precauții, indici rezonabili de probabilitate. Asta explică de ce prima regulă a celui care caută o evidență empirică este să cumuleze observații repetate asupra unui fenomen, variind, spre exemplu, condițiile de vizibilitate (pentru a elimina factorii circumstanțiali) și multiplicînd înregistrările. O altă regulă – și ea rod al experienței, înainte de a fi fost transformată în principiu de metodă – pretinde observației să se focalizeze pe exemplare reprezentative ale clasei (categoriei), care e de presupus că-i întrupează pregnant trăsăturile definitorii.

Desigur, științele umane au codificat de mult probabilitățile derivate din practica adaptativă a experienței cotidiene. În măsura în care operează, la rîndu-le, cu observații și ipoteze, ele au instituit și au pus în mișcare un întreg arsenal de proceduri de omologare faptică și validare argumentativă : reguli impunînd descrierea exhaustivă a situației, modul de testare a ipotezei, reguli ale covarianței dintre factorul-cauză și fenomenul determinat, reguli legate de folosirea datelor statistice etc. De aceea, în pofida inexistenței unui model fiabil, ideea reducerii rolului inducției în jocul cunoașterii, pe care o agită unii, nu mi se pare plauzibilă. Dimpotrivă, în contextul tematizării unor obiecte de cercetare, de felul comprehensiunii textelor ori al rezolvării de probleme, care concentrează azi prioritar atenția, cercetătorii se văd constrinși să se servească de ambele tipuri ale raționamentului canonic, fără a separa rigid deducția de inducție, întrucît sînt deopotrivă implicate în abordarea temelor amintite.

Raționamentul noncanonic

În vremea din urmă a fost acordată o atenție tot mai mare așa-ziselor raționamente noncanonice, efectuate de subiecți confrunțați cu probleme concrete pentru rezolvarea cărora Repertoriul nu le oferă răspunsuri precablate. De altfel, încă Peirce își dădea seama că deducția nu face decît să expliciteze adevărurile conținute în premisa majoră sau să-i verifice baza empirică, în vreme ce inducția presupune o augmentare cantitativă și repetitivă a cunoașterii. Pentru a face față unor probleme

care reclamă nu doar o suită logică de raționamente, ci și, îndeosebi, o schimbare a regulii de joc, este necesar să se găsească altceva, în speță, forme de gândire intuitive ori ipotetice, în stare să desfășoare inventiv și creator resursele spiritului, dincolo de norme și reglementările în vigoare. Tocmai de acest tip sînt raționamentele (zise) noncanonice. Ele au adesea, ca origine, un soi de bricolaj intelectual, impus de caracterul neregulat al cazului de rezolvat, în același timp afin cu alte cazuri, dar foarte diferit de ele, ceea ce împiedică înscrierea într-o categorie tipificată. De unde și dubla cerință a ingeniozității subiectului (în stare să imagineze soluții de ajustare ori de substituție) și a unui context măcar parțial familiar (permițînd economia fazelor de acomodare și stăpînire a regulilor ce ordonează domeniul respectiv).

Abducția

Voi începe prin a aminti de „abducție”, o inferență preconizată de C.S. Peirce, efectuată într-un context ambiguu și necodificat, constînd din postularea unei ipoteze, fără a dispune însă de altceva decît o simplă bănuială. În adevăr, mecanismul descris de Peirce constă, de fapt, într-o înlănțuire inductiv-deductivă: în primul moment se instituie ipotetic, pe temeiul unei observații de caz, o regulă inexistentă ori neomologată încă (de exemplu, că mersul sub un baldachin reprezintă într-un oraș turcesc semnul onorific acordat guvernatorului); în al doilea moment, se derivă din regulă o aplicare particulară (ca în premisa minoră a unui silogism condițional, în speță, că individul văzut sub baldachin este chiar guvernatorul). După Umberto Eco, mare admirator al faimosului semiotician american, abducția constituie „o operație metalingvistică destinată îmbogățirii codului”, întrucît, dacă ar fi acceptată corelația propusă, ea ar deveni o convenție (Eco, b, p. 180).

Ceea ce impresionează e libertatea de spirit cu care Peirce încalcă normele logicii tradiționale; nu-l obsedează – se vede – reticențele academice, atît de sensibile la europenii cultivați din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În lipsa unor indicii coercitive, el își lasă imaginația să lucreze, desigur nu în mod arbitrar, totuși mai aproape de poetul care metaforizează decît de eruditul prudent și obedient față de tradiția clasică. Singurul suport al intuiției nu e atît un argument, cît un sentiment! Iată explicația avansată de Peirce: „Ipoteza substituie printr-o

concepție aparte o complicată rețea de predicate atribuite unui subiect... or există o senzație particulară tipică actului de gândire, prin care aceste predicate par să aparțină subiectului. În inferența ipotetică acest sentiment atât de complex este înlocuit printr-un sentiment simplu de mare intensitate" (Peirce, b, 2.643).

În zilele noastre, abducția a căpătat un rol tot mai semnificativ în procesul cunoașterii științifice. Potrivit lui Solomon Marcus, accentuarea crescîndă a rolului ei își are originea în două schimbări majore survenite în evoluția științelor. Cea dintîi constă în declinul funcției lor predictive și în creșterea corespunzătoare a funcției explicative: altfel spus, sînt căutate din ce în ce mai puțin legi deterministe și din ce în ce mai mult modele explicative ipotetic-deductive și metafore. Cea de-a doua schimbare, de dată foarte recentă, e legată de faptul că devine tot mai greu să verificăm soluțiile date problemelor cu un grad înalt de complexitate; de aceea, procedurile abductive ni se impun ca mijloc de a alege, între diverse ipoteze, pe cele cu șanse mai mari de a fi testate cu succes. Marcus îl citează pe Hadamard: „Obiectul rigorii matematice este să sancționeze și să legitimizeze cuceririle intuiției...”, subliniind că abducția e de neimaginat în absența unei libertăți totale de a încerca și, eventual, de a greși, că se bazează pe o componentă ludică esențială, dispune de o importantă componentă estetică și nu se încheie practic niciodată (Marcus, g, p. 287-298).

Analogia

Probabil că cea mai frecventă modalitate noncanonică de a raționa o constituie „analogia”. Ch. Perelman și L. Olbrechts-Tyteca consideră analogia drept o similitudine de structuri, care, în pofida a ceea ce susțin scepticii (Hume), dispune de valoare argumentativă și poate servi drept probă. Formula ei generală: A e în raport cu B ceea ce C e în raport cu D trebuie interpretată nu ca „un raport de asemănare, ci ca o asemănare de raporturi”. Citind un exemplu al lui Aristotel („La fel cum ochii liiliacului sînt orbiți de lumina zilei, tot așa inteligența noastră e fascinată de lucrurile cele mai natural evidente”), cei doi autori numesc termenii A și B, care constituie concluzia (inteligența, lucrurile evidente), cu cuvîntul „temă”, iar termenii C și D, care servesc la

enunțarea raționamentului (ochii liliacului, lumina zilei), prin cuvântul „foră”. Pentru ca să existe analogie, „tema” și „fora” trebuie să se afle într-o relație asimetrică și să aparțină unor domenii diferite (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 2, p. 499-504).

Unul dintre reprezentanții de vază ai psihologiei actuale, Jean-François Richard, înregistrează patru tipuri semnificative de analogie (Richard, p. 118-119):

1. Ca euristică generală a făuririi de ipoteze, analogia instituie prezumția unei echivalențe între relații aparținând unor domenii, obiecte, fenomene etc. străine unul de celălalt, între care se poate presupune o corespondență. Natural, „relația” prezumată trebuie dovedită prin argumente convingătoare. Asta înseamnă că e necesar ca ipoteza formată pe temeiul supoziției unor asemănări relevante sau a intuirii existenței lor să fie supusă controlului logic și, dacă e posibil, factual (singurul deplin eficient). Multe idei fecunde ori descoperiri remarcabile au avut tocmai această bază de plecare. Un exemplu instructiv îl constituie modelul canonic al mitului, propus de Cl. Lévi-Strauss, despre care Solomon Marcus a scris recent un articol remarcabil (*The Logical and Semiotic Status of the Canonic Formula of Myth*, 1997).

2. Analogia intervine și în cazul unui sistem de relații de tipul următor: fiind dați trei termeni, dintre care doi sînt într-o relație de concordanță funcțională (A și C), iar alți doi într-o relație inexplicită (A și B) să se găsească un al patrulea, care, în raport cu al treilea, să se afle în aceeași relație ca primii doi. Spre exemplu: se dau cuvintele „cal”, „drum”, „tren”; cerința este să se găsească o relație între primii doi termeni care să fie aplicabilă celui de-al treilea; relația căutată e „se deplasează”, fiindcă permite răspunsul „(pe) șine” și clarifică analogia.

3. Analogia constă, de asemenea, în transferul semnificațiilor dintr-un domeniu într-un alt domeniu. E cazul tipic al comprehensiunii textuale; dar și al metaforei, care, în concepția predominantă azi, a lui Max Black, nu mai e concepută ca o simplă substituție lexicală, fondată pe asemănarea dintre lucruri sau idei, ci constituie o structură interactivă, un „loc al productivității semantice și cognitive”, care instituie asemănări, nu se mărginește doar să le constate. Cum spune Ricœur, metafora nu este „un nume impropriu, ci o predicție nonpertinentă”, a cărei forță retorică supradetermină propoziția ori întregul text.

O metaforă mai timidă, aflată în orizontul poeziei clasice, ca, de exemplu : „un ocean de stele” (Eminescu), trimite încă la vechea definiție („metafora e o comparație prescurtată”) prin echivalența „așteptată” dintre „ocean” și „cer”. În schimb, metafora : „aripile pietrelor” (Nichita Stănescu) creează o relație între regnuri separate de la nașterea lumii, imposibilă *stricto sensu*, dar tocmai de aceea uimitoare și puternică prin deschidere ficțională. Contrariu a ceea ce s-a crezut tradițional de la Aristotel încoace, faptul că asemănarea între două obiecte sau fenomene are un caracter vag, evaziv, greu conceptualizabil nu numai că nu reprezintă un obstacol în calea metaforizării, ci, dimpotrivă, o favorizează. În acest sens, Sperber-Wilson au dreptate să afirme că asemănările, departe de a „decurge din interpretarea metaforică, (în realitate) o fundează” (Sperber, Wilson, p. 237).

4. Analogia desemnează, în fine, posibilitatea de a transfera unor situații noi proceduri aplicate unor situații vechi, de natură similară, dar, desigur, nonidentice. Este ceea ce se întâmplă cu problemele de matematică date în școală, care ilustrează în numeroase variante același tip de construcție. De aceea, ele nici nu sînt rezolvate de elevii mai slabi printr-un proces de reflecție, ci prin repetarea fidelă a operațiilor memorate, conexe schemei respective. E o soluție a minimei rezistențe, care are imensul dezavantaj că duce la mecanizarea gîndirii. Nu rămîne mai puțin adevărat că recurgem adesea instinctiv la estimarea plauzibilității concluziilor unei probleme cu care ne confruntăm pe baza unor cazuri similare, actualizate de MTL (memoria de lung termen); ca regulă generală, s-ar cuveni ca în aceste situații, înainte de a decide, să verificăm prin raționament validitatea soluției date de rapel (amintire).

Analogia este inerentă activităților cognitive, ea stă la temelia conceptelor și a reprezentărilor, a tipologiilor și a categoriilor descriptive, a viselor și a poeziei. E o piesă constitutivă atît a gîndirii mitico-simbolice, cît și a celei raționale, cu deosebirea esențială că în cea dintîi ea își afirmă nestingherită exuberanța asociativă, pe cînd în cea de-a doua pare a fi sever ținută sub control. Multă vreme opinia savantă a manifestat – și pe drept cuvînt – o mare mefiență față de utilizarea arbitrară și nesupravegheată a analogiei. Pe drept cuvînt, fiindcă atît asemănările perceptive, cît și similitudinile de suprafață pot induce lesne în eroare, dovedindu-se obstacole serioase în calea unor reprezentări adecvate.

Așa, de pildă, circulația singelui nu poate fi explicată în termenii irigației, iar mișcarea aparentă a bolții ne înșală asupra mișcării reale a sistemului planetar. La fel, reprezentarea lumii infraatomice în analogie cu sistemul solar (electroni învîrtindu-se pe orbite circulare în jurul protonului) s-a dovedit falsă; ea a avut însă meritul incontestabil de a favoriza cercelările care, pînă la urmă, au înlocuit-o.

Mai mult decît în raționamente de tip canonic, marile salturi ale cunoașterii își au originea în ipoteze cutezătoare, iar acestea sînt declanșate adesea de intuiția unor similitudini, de tip analogic sau omologic. E neîndoielnic că discernămintul critic și necesitatea unor reguli de validare trebuie menținute, însă, în același timp, e absolut vitală încurajarea gîndirii creatoare, inventive, care nu sugrumă fantezia de teama derivelor ori a eventualelor incongruențe. De fapt, toate marile revoluții științifice s-au născut prin sfidarea regulii de joc admise: cine putea întrezări acum 70-80 de ani extraordinarele consecințe ale analogiei dintre creierul uman și mașina lui Turing? cine, pînă la Wiener, ar fi putut credita analogiile de structură și funcțiune dintre entități atît de diferite ca mașinile făcute de om, organismele vii, ecosistemele și societățile? „Lăsată liberă, analogia rătăcește, vagabondează, călătorește, traversează fără piedici frontiere, spații și timpuri. Poartă cu sine, potențial, eroarea, delirul, nebunia, raționamentul, invenția, poezia. De îndată ce intră în joc pe teren practic e necesar să fie testată, verificată, meditată, trebuie să intre în dialog cu procedurile analitice/logice/empirice ale gîndirii raționale. Raționalitatea veritabilă nu reprimă analogia, de fapt, se nutrește din ea, controlînd-o. E posibilă dereglarea navetei analogic-logic; excesul analogic și atrofia logică duc la delir; însă hipertrofia logică și atrofia analogică duc la sterilitatea gîndirii.” (Morin, a, p. 141)

„Modelele mentale” și „iluziile cognitive”

O serie de cercetări făcute în ultimele trei decenii de britanicul Philip Johnson-Laird și de israelienii Daniel Kahneman și Amos Tversky au pus în lumină varietatea nelimitată a modurilor în care oamenii își rezolvă empiric problemele ce-i confruntă, depărtîndu-se de căile silogistice promovate de raționalismul clasic, dar și mulțimea cazurilor în care practica zilnică îi constrînge să inventeze soluții contrare logicii ori regulilor de probabilitate.

Iată, înainte de orice comentariu, un prim exemplu. Se dă unui colectiv de subiecți următorul text: „Linda are 31 de ani, e celibatară, sinceră și extrem de inteligentă. A făcut studii de filozofie. În perioada studenției era foarte preocupată de problemele discriminării rasiale și ale justiției sociale. Participa, de asemenea, la manifestații antinucleare”. Sarcina propusă este de a alege între două ipoteze: a) Linda e funcționară la o bancă; b) Linda e funcționară la o bancă și activă în mișcarea feministă.

Experiențe repetate arată că majoritatea participanților la experiment (80%), inclusiv experți în statistică, aleg varianta (b), deși, în principiu, probabilitatea unui eveniment (a) este mai mare decât probabilitatea producerii a două evenimente independente unul de celălalt, dar asociate (b). Acest rezultat trebuie interpretat ca o dovadă că în cotidianul comun oamenii decid în mod irațional, că înclină în favoarea ipotezelor mai puțin credibile logic, deci că votează contra rațiunii? E însă înțelept să nu ne grăbim să tragem concluzii și cu atât mai puțin să ne pronunțăm asupra unor chestiuni complexe, de mare generalitate. Sigur este că în exemplul dat se comite o eroare, pe care psihologii o numesc „paralogismul conjuncției”: subiecții consideră că Linda are șanse mai mari să fie o funcționară de bancă feministă, fiindcă din descrierea făcută rezultă că ea seamănă mai mult cu o feministă decât cu o funcționară de bancă. Joacă evident aici o anumită tendință spre coerență (căci noi acordăm spontan preferință trăsăturilor care concordă, conferindu-i personajului unitate caracterială, iar militantismul social și feminismul merg bine împreună). În opinia lui Kahneman și Tversky tocmai „representativitatea” portretului Lindei i-a făcut pe oameni să „uite” că X singur este mai probabil decât $X + Y$. Avem a face cu o violare a raționalității, însă efectuată cu bune rațiuni: în primul rând, în concurența celor două principii, ambele raționale: reprezentativitatea și coerența, alegerea celui de-al doilea, deși inadecvată în cazul dat, nu e totuși lipsită de temei; în al doilea rând, e posibil să se presupună că informațiile asupra angajamentelor anterioare ale Lindei au fost date „tocmai” spre a induce subiecților „credința” că Linda este feministă. (La urma urmei, cazurile funcționarelor de bancă feministe trebuie să fie mai degrabă rare!)

Dar iată un alt exemplu, mult mai simplu. Dacă întrebăm ce serie de monede, supuse testului „cap sau pajură”, e mai frecventă: seria CCCPPP ori seria CPCCPP, vom constata că majoritatea vor indica

a doua serie. De ce? Howard Gardner crede că oamenii judecă frecvența eșantionajelor pe baza similitudinii cu caracteristicile unei populații „înrudite”. Or, pentru că regularitatea pare a fi mai rară în existența cotidiană, eșantioanele neregulate sînt considerate ca mai plauzibile decît cele regulate, cu toate că, teoretic, probabilitățile celor două ocurențe sînt riguros identice (Gardner, p. 421).

Ceea ce-mi pare că rezultă din numeroasele exemple oferite de Kahneman și Tversky e mai puțin ilogismul comportamentului, cît existența unui tip particular de preferințe, care contrazic regulile stricte ale calculului rațional, fără ca aceasta să pună în criză raționalitatea indivizilor. E în adevăr posibil ca, la scara sa proprie, fiecare să-și perceapă interesul altfel decît îl putem evalua din afară: să aleagă un rău imediat, dar suportabil, în detrimentul unei alternative favorabile, dar mai tîrzii și cu risc mai mare; să accepte costuri superioare celor normale pentru a obține un bun de care se simte foarte legat; să acționeze altfel decît se așteaptă toată lumea din cauza unei superstiții absolut anacronice etc. La toate acestea se adaugă și considerente de bună ori rea dispoziție (tristețea, care anihilează energia combativă, beția succesului, care încurajează „lovituri de teatru” etc.) ori de înțelegere a termenilor în discuție (sensul diferit atribuit conceptului „rațional”) etc. Comentîndu-și exemplele, Kahneman și Tversky dovedesc, în orice caz, multă moderație, spre deosebire de unii dintre admiratorii lor: „Studiul descriptiv al preferințelor pune în criză teoria alegerii raționale pentru că e adesea departe de a fi clar dacă efectele deciziilor, punctelor de vedere, modului de categorisire (*framing*), simțămîntelor trebuie să fie tratate ca erori, tendințe ori dacă trebuie să le acceptăm ca elemente valide ale experienței umane” (Kahneman, Tversky, p. 171).

Că modul de rezolvare a problemelor cotidianității nu decurge adesea conform schemelor logice rezultă și din cercetările extrem de interesante ale lui Johnson-Laird. După analiza cercetătorului britanic există 64 de tipuri de silogisme, toate derivînd din două premise, interconectate pe o latură:

„Toți artiștii sînt apicultori (toți A sînt B).”

„Toți apicultorii sînt chimiști (toți B sînt C).”

A trage concluzii din cele două premise nu e o sarcină ușoară. Analizînd dificultățile care apar în rezolvarea problemelor de acest fel, Johnson-Laird schițează mai întîi un diagnostic, pe care Gardner îl

rezumă astfel: „Teoreticienii ajung fie să dea socoteală de erorile de deducție săvârșite, dar nu reușesc să explice tipul de raționalitate utilizat de subiecți, fie explică modul de raționament adecvat al subiecților, în condiții ideale, dar nu parvin să elucideze tipurile de eroare comise” (Gardner, p. 413). Abilitatea lui Johnson-Laird rezidă în aceea că propune noțiunea de „model mental”, care ține cont și de raționalitate, și de erorile de origine nonrațională.

Modelul mental prezintă sub forma unui tablou toate informațiile pe care le putem extrage din premise, nu doar cele explicite, lesne de recuperat, ci și cele implicite, rezultând din analizarea distributivă a diversilor termeni. Dar în loc de a aplica reguli formale de inferență, ni se cere, ca în exemplul de mai sus, să clasificăm categoriile de indivizi pe care le presupune lumea posibilă a textului. Acestea sînt trei:

- a. artiști-apicultori-chimiști;
- b. apicultori-chimiști;
- c. chimiști.

Rezultă de-aici că există apicultori și chimiști care nu sînt artiști și chimiști care nu sînt apicultori. Deci o concluzie a premiselor date de tipul: „Toți apicultorii sînt artiști” e falsă (întrucît concluzia nu corespunde modelului).

În esență, teoria lui Johnson-Laird se bazează pe trei procese de bază: 1. construcția unui scenariu (sau „model mental”) constînd din recuperarea informației conținute în premise și interpretarea premiselor, în măsura în care trebuie scoase la suprafață și presuposițiile acestora; 2. o critică a scenariului și căutarea altor scenarii compatibile cu premisele; 3. găsirea unui enunț care să exprime o relație verificabilă pentru scenariile construite. Operația conduce la o concluzie corectă numai dacă examenul scenariilor posibile este exhaustiv. În cazul contrar, erorile nu pot fi evitate. De notat (a stăruit asupra acestui punct și J.-F. Richard) că, în perspectiva pe care o discutăm, raționamentul uzează de puține reguli, dar de multe cunoștințe. Acestea sînt necesare mai ales în faza abordării critice a scenariilor, căci apelul la experiență poate produce rapid contraexemple. De altfel, este bine știut că subiecții raționează mai coerent și mai agil în domeniul lor de competență (*Encyclop. phil. univ.*, p. 2154-2156).

Alte raționamente noncanonice

În afara abducției și a raționamentului analogic, există diverse alte tipuri de raționamente noncanonice, legate de activitatea specifică a unor subiecți angajați în activități nereglementate prin norme precise. Jean Lave a arătat că ei își rezolvă problemele utilizând o serie de invarianți conceptuali, de tip relațional sau procedural, elaborați pe cont propriu, printr-un proces de abstractizare. Acești invarianți sînt apoi exploatați prin transfer, aplicîndu-i unor situații particulare. Lave a urmărit astfel socotelile făcute de consumatori la piață spre a vedea ce oferte sînt mai avantajoase sub raport comparativ (între produse diferite ca natură, calitate și preț) și care sînt dexteritățile lor de calcul. Cercetările lui Lave aparțin unui curent de antropologie socială ori de „cogniție situată”, bine reprezentat în țările anglo-saxone, care insistă asupra studierii modului de a raționa în contexte concrete, pe teren, și nu doar experimental, luînd în calcul finalitatea socială, mizele, constrîngerile exercitate, interacțiunile agenților, importanța semnificațiilor împărtășite etc. Ideea este că psihologia trebuie să accepte existența unei pluralități de raționamente și să-și corijeze tendința de a se concentra aproape exclusiv pe structuri formalizate și demersuri analitice, în condiții de laborator (Weil-Barais, p. 512-513).

Pe ce se bazează inferențele?

Care sînt demersurile subiacente raționamentului canonic și noncanonic (deci și inferențelor), puse în joc de practica înțelegerii, a argumentării și a comunicării? Le-aș sintetiza astfel :

- Utilizarea de scheme pragmatice corespunzînd unor situații-tip : subiectul face față problemei cu care se confruntă, selecționînd din Repertoriu schema adecvată situației și particularizînd-o în funcție de informațiile pertinente pentru circumstanțele respective. (Termenul de schemă, în înțelesul său general, înseamnă bloc de cunoștințe, tratat ca o unitate, definind nu atît proprietăți intrinsece ale obiectelor, cît contexte destul de frecvente ca să fie stabilizate în memorie. Mai degrabă decît o reprezentare particulară, schema apare ca o regulă de construcție, conținînd invarianți care trebuie înlocuiți prin elementele concrete ale

situației. În acest sens, putem vorbi de mai multe tipuri de scheme, toate formate prin recurență, cu o funcționare stereotipă, în perspectiva relației tot-parte, deci permițind fie particularizarea elementelor generale, fie integrarea informațiilor parțiale într-o informație de ansamblu.) Cu deosebiri irelevante, cercetătorii cad de acord asupra următoarelor varietăți (uzez de tipologia Beaugrande-Dressler): cadrul (*frame*), schema propriu-zisă, proiectul și scenariul. Cadrul este o condensare de cunoștințe comune asupra unui concept central (masă la restaurant, serbare aniversară, oră de curs etc.); schema propriu-zisă este un pattern global de evenimente și situații în secvențe ordonate potrivit proximității temporale sau cauzalității (a lua trenul); proiectul este un pattern global de evenimente și situații care tind spre un scop premeditat (elementele situației sînt evaluate în funcție de utilitatea pe care o prezintă în vederea atingerii țelului – trecerea unui examen); scenariul este un proiect stabilizat definind rolul și acțiunile așteptate de la participanți (formarea unui nou guvern într-un regim democratic) (Borutti, p. 33-41; Beaugrande, Dressler, p. 129-130).

- Utilizarea de „modele” care conceptualizează experiențe empirice și organizează cunoștințe, asemănătoare „schemelor”, de felul „genurilor” sau „rolurilor”. Genurile furnizează orizonturi interpretative care orientează formularea și reformularea de ipoteze: un roman trebuie să povestească destinul unor personaje cuprinse într-o intrigă, un reportaj să prezinte o stare de fapt, un poem să articuleze o structură simbolică, de obicei non-narativă. E vorba de așteptări care plasează pe o orbită, lăsînd deschisă modalitatea concretă în care se petrec lucrurile. Uneori, în cazul literaturii ori al cinematografiei de consum, schemele sînt rigide, iar așteptările satisfăcute: un roman polițist sfîrșește prin demascarea criminalului, după ce bănuielele s-au concentrat asupra a diverși suspecți, o telenovelă înșiruie succese și decepții, scene tari și scene duiosae, ceva violență, ceva sex, ceva lacrimi și un deznodămînt fericit etc. Din cauza unei puternice tendințe spre individualizare, tot mai pronunțată de la romantism încoace, precum și a punerii pe prim-plan, între calitățile cerute unui scriitor, a originalității, sistemul genurilor și-a pierdut mult din relevanță și stabilitate. Cu toate astea, în pofida caracterului evaziv și a frontierelor fluide, genurile continuă să rămînă repere de prim ordin în aproximarea traiectelor de lectură, fie și prin contrast (întrucît excepțiile se evaluează totdeauna prin raportare la definiții-tip). În ceea ce privește „rolurile” (medic, detectiv, metresă,

astronaut etc.), ele reprezintă standarde ideale, cu ajutorul cărora construim caracterologic și etnografic persoanele din viață și personajele din filme și cărți, dar și „modele sociale” care ne permit „să ne punem în scenă”. Foarte instructivă e folosirea modelului „text” în antropologie, de către Clifford Geertz. Potrivit savantului american, sarcina etnologului este similară celei a filologului, confruntat cu un manuscris lacunar, incoerent, cu corecturi dubioase și comentarii inadecvate. Spre a accede la sens și a învinge distanța culturală, soluția ar consta nu în încercarea naivă „de punere în locul celui alt”, ci în efortul de natură hermeneutică de „reconstrucție a sistemelor simbolice” ale indigenilor, a „logicii” concepției lor despre lume, „ceea ce se apropie mai mult de ceea ce face un critic ca să elucideze un poem decât de ce face un astronom ca să regăsească o stea” (P. Cornea, b, p. 80-82; Hirsch, p. 80-134; Goffman, b, p. 45-100, 263-280; Geertz, p. 16-25).

- Executarea unor procese de particularizare a informațiilor caracteristice unei situații sau unui text în scopul construirii de reprezentări adecvate situației ori conținutului textual. (În cazul textelor, relația categorie-exemplar se specifică sub forma gen-specie sau, în context narativ, sub forma funcțiune-mod de realizare. Pentru a înțelege textul, subiectul efectuează, într-o primă etapă, reprezentări propoziționale, acționând pas cu pas, în structura de suprafață. Acestea presupun un mare număr de inferențe, care însă se declanșează automat și vizează coerența textuală. De-abia într-o a doua etapă a comprehensiunii, care însă nu e realizată de toți cititorii, se construiește ceea ce Johnson-Laird numește „modelul mental” al situației descrise de text. Inferențele necesare construirii acestei reprezentări, mai complete, variază de la individ la individ și în funcție de scopul fiecăruia. A interpreta un text depinde de ceea ce ne propunem: să-l parafrazăm și la ce nivel? să-i scoatem în evidență – în cazul scrierilor simbolice – sensul veritabil ascuns sub cel manifest? să executăm ceea ce textul spune – cazul unor instrucțiuni de folosință? să ne concentrăm asupra unor laturi sau detalii? etc. Producerea inferențelor depinde totdeauna de sarcina asumată de subiect [Richard, p. 113-116, 187-188; Johnson-Laird, p. 241-244].)

- Utilizarea de euristice caracteristice raționamentului inductiv (de pildă, dacă avem a face cu un silogism condițional, subiectul caută exemple care verifică relația, apoi anchetează de la caz la caz dacă cea de-a doua premisă e totdeauna asociată evenimentului evocat), dar și

raționamentelor noncanonice (unde practica sugerează diverse subterfugii, „scurtături”, ocoluri, stratageme de rezolvare, nonprotocolate, dar ingenioase și eficiente).

- Utilizarea raționamennului comparativ, cu scopul de a transforma nonfamiliarul în familiar. Aceasta se poate realiza pe două căi : sau prin procedura - în terminologia lui S. Moscovici - a „ancorării”, care constă în introducerea noutății într-o categorie de clasificare cunoscută (obiectul este supus, prin compararea cu un prototip, „unui set de comportamente și reguli care stipulează ce este și ce nu este permis în legătură cu toți indivizii incluși într-o anume clasă”) ; sau prin punerea în raport a situației-problemă sau a conținutului semantic al textului cu o situație sau un conținut asemănător. De notat că orice comparație de acest tip poate fi indusă automat, în cazul în care ne mulțumim cu asemănările frapante, de suprafață. Pentru a descoperi analogii funcționale, pretențiile sînt mai mari : e necesar ca echivalența prezumtivă între textele (situațiile) apropiate, dar nonidentice, să fie argumentată prin enumerarea asemănărilor și deosebirilor, analiza variațiilor concomitente, sondarea structurilor de adîncime etc. (Moscovici, c. p. 39-43 ; Passeron, p. 368-370).

Două observații îmi par relevante cu privire la tendințele puse în evidență de considerentele de mai sus. Cea dintîi este că procesele implicate nu sînt specifice unui tip anume de raționament sau unui obiectiv strict determinat ; ele intervin, în egală măsură, și în cazul deducției, inducției, analogiei, și în cazul comprehensiunii textelor ori al rezolvării de probleme. Aceasta confirmă ideea că există o serie de proceduri generale, legate de natura însăși a spiritului nostru, dezvoltate și consolidate prin exercițiu, care călăuzesc subiectul în producerea de inferențe, indiferent de forma lor particulară.

Cea de-a doua observație este că existența cunoștințelor acumulate și disponibile (adică putînd fi rechemate, la nevoie, din memoria de lung termen) joacă un rol important în comprehensiunea textelor și a situațiilor inedite, prin urmare în achiziția de noi cunoștințe. Pare evident că ori de cîte ori inferențele se pot sprijini pe o experiență asimilată, ele operează cu șanse mai mari de reușită. Cu toate astea, e greșit să se creadă, cum au făcut-o unii dintre pionierii lingvisticii textuale, că totul depinde de ceea ce este deja înmagazinat. Rumelhart scria astfel, în 1977 : „Procesul comprehensiunii e identic cu procesul de selecție și verificare

a schemelor conceptuale care permit să se clarifice textul ori situația cercetate". Pare mai aproape de adevăr ideea unei conlucrări a informațiilor din Repertoriu și a celor emenate din Situație, sub egida inferențelor, care înclină balanța, de fiecare dată, în funcție de sarcina propusă. Uneori e favorizată memorarea, rapelul unor interpretări deja făcute, acordind o atenție sporită elementelor de afinitate ale obiectului, fenomenului, evenimentului analizat cu alte obiecte, fenomene, evenimente deja prelucrate și reținute în rezerva noastră de disponibilități semantice. În schimb, alteori, orientarea nu tinde spre recunoașterea trăsăturilor comune, ci, dimpotrivă, spre exploatarea diferențelor, promovînd inițiativa, gîndirea inventivă, soluțiile care îmbină un minimum de programare cu un maximum de fantezie.

D. Arbitrajul sau conjectura

Prin termenul oarecum emfatic de „arbitraj” denumesc o etapă fugară, dar net identificabilă, a acelor procese interpretative în care intervin două sau mai multe alternative de rezolvare a problemei. Spre a decide asupra soluției celei mai convenabile în împrejurările date, subiectul e împins să efectueze o sumară deliberare. Un exemplu edificator îl oferă traducătorul unei opere literare sau filozofice, căruia i se întîmplă să ezite în alegerea expresiei lingvistice potrivite. Spre a tranșa, el operează o testare în gînd: principiul ei constă în introducerea în frază, rînd pe rînd, de obicei, într-o ordine a probabilităților, a diverselor candidaturi de cuvinte sau expresii posibile, spre a verifica în ce fel „sună” fiecare substituție. Alegerea survine astfel în urma unei analize comparative.

Nu foarte diferită, în principiu, ar trebui să fie procedarea subiectului implicat într-o controversă. Și lui îi incumbă să adopte un punct de vedere, de preferință altora, numai că, spre deosebire de traducătorul care lucrează în liniștea cabinetului, locutorul angajat într-o conversație este silit să ia o hotărîre extrem de rapid, fără a avea putința să-și reprezinte imaginar consecințele luării de poziție. În această situație, decizia e adoptată adesea sub imperiul unei intuiții sau al unui impuls obscur (o „inspirație”), mai degrabă decît al unei judecăți chibzuite.

Reiese că spre a-i acorda interpretării o șansă reală de a-și îndeplini misiunea de clarificare și plauzibilitate, subiectului îi e necesară o

anumită „distanță” față de situația interpretativă, o distanță a reflecției, a cîntăririi ipotezelor în concurență, a unei evaluări rașionale, pe cît posibil neconstrînse. Distanțarea îl situează pe interpret pe o metapozitie, ferindu-l de tensiunea emotivă a clipei, cu implicațiile ei subliminale, dar și de miopia inevitabilă a privirii de aproape, prea adesea confiscată de detalii insignifiante, în detrimentul a ceea ce e realmente esențial.

Chestiunea care se pune nu este dacă distanțarea e sau nu necesară, ci dacă ea e posibilă. De bună seamă, răspunsul nu poate fi nici categoric, nici universal. El depinde de o serie întreagă de circumstanțe : miza problemei în discuție ; capacitatea de dedublare, introspecție și autocontrol a subiectului ; contextul în care se desfășoră interpretarea etc. Sigur este, în orice caz, că în mod mai mult sau mai puțin rudimentar, sub forme embrionare ori bine articulate, cu rezultate extem de variabile, un moment de „arbitraj” poate fi reperat mai totdeauna în fenomenologia interpretărilor de tipul traducerii, conjecturii, diagnosticului, exegezei.

E. Finalizarea. Cînd și cum se încheie o interpretare ?

Cînd se încheie o interpretare ? Răspunsul firesc este : cînd găsim rezolvarea corectă a problemei pentru care am instrumentalizat-o. Un asemenea caz fericit e însă rar, el reprezintă excepția, și nu regula. Apare, așa cum am arătat mai sus, în diversele variante ale „descifrării” : cînd punem în ordine un puzzle, „spargem” un cifru secret sau un cod, dezlegăm o problemă de șah, un joc de cuvinte încrucișate, un rebus etc. Condiția reușitei e asigurată în aceste situații de utilizarea, în construirea problemei ori a obiectului respectiv, a ceea ce numesc un „cod imperativ”, format dintr-un repertoriu finit de semne și o conexiune univocă între semnificant și semnificat, care fac cu puțință descoperirea, prin metoda testărilor succesive, a „regulii de joc”.

În principiu, orice text este ineputizabil, de aceea nicio interpretare nu face cu neputință ivirea alteia asupra aceluiași obiect. Totuși, în comunicarea de toate zilele, nu exagerăm cu detaliile, ne descurcăm cu soluții incomplete, fără ca aproximările să ne stînjenească (firește, dacă un interes special nu ne impune să insistăm). Ca atare, destul de frecvent, oprirea efortului investigativ nu are loc fiindcă subiectul e deplin mulțumit, ci fiindcă el consideră că a avansat suficient, că țelul

urmărit este, în linii mari, atins ori că nu mai merită să continue (în lumina unui raport defavorabil între profit și costuri, între înțelesul dobândit și risipa de timp și energie necesare optimizării rezultatului). E vorba deci nu de o încheiere propriu-zisă, ci de o „suspendare”, decisă din motive de oportunitate (lipsă de timp, oboseală, senzația baterii pasului pe loc, rezistența încăpăținată a faptelor, nevoia de a face față urgent altei provocări etc.).

În mod curent și în cotidianul comun, îndeosebi când e angajat într-o relație interlocutivă, subiectul nu ajunge să se autoanalizeze; interpretările se succed rapid, în lanț, uneori sînt inexprimate (au rolul de a găsi semnificația unei idei, a unui gest, a unei expresii etc.), iar trecerea de la o replică la alta are loc spontan, în funcție de circumstanțele schimbătoare și imprevizibile ale conversației. Referindu-se la acest tip de comunicare, Gadamer spunea că „rolul interpretului este să elimine elementul străin care face un text incomprehensibil”, că discursul său intervine când vorbirea ce ni se adresează nu răspunde „vocației” ei, care e „de a fi ascultată și înțeleasă”. Odată punctul liugios depășit, interpretul „dispare”, ca titular de rol, funcția lui devenind adjuvantă, de intermediere. În această perspectivă, „discursul interpretului nu e tematizat, nu e obiectivat ca un text, ci servește un text” (Gadamer, b, 2, p. 220-221).

Mai trebuie menționat că sentimentul intim de edificare într-o chestiune ori alta poate să nu aibă – și, adesea, nici nu are – o acoperire durabilă. În unele cazuri, după un timp mai scurt sau mai lung, subiectul își dă singur seama că problema pe care o considerase închisă admite și alte rezolvări, puneri în context, rectificări, completări etc. În alte cazuri, reacțiile interlocutorilor îi poziționează și-i re poziționează punctul de vedere. Cu toate astea, interpretările survenite în derularea raporturilor interpersonale, deși rareori epuizează vreo problemă, reușesc în genere să susțină satisfăcător exigențele partenerilor de dialog. Principiul pertinentei și constrîngerile contextuale, foarte evidente în situația de *face à face*, mențin inferențele într-un cîmp al inteligibilității mutuale. Este, de altfel, limpede că dacă n-ar exista o anumită garanție de eficiență a schimbului comunicativ, însăși coeziunea socială ar fi compromisă.

Modalitățile „suspendării” se observă mai bine în cazul textelor referențiale (didactice, juridice, informative etc.), construite pe baza codurilor „imperative”. Aceste texte, de obicei destinate de autori unor anume segmente de public, sînt programate spre a fi înțelese fără mari

dificultăți: limbajul lor este supravegheat, evitându-se ambiguitățile, figuralitatea, termenii rari sau exotici, complicațiile de sintaxă sau topică; se folosesc inserturi ori metainserturi cu scop clarificator, tabele sinoptice, rezumate etc. Recuperarea intenției auctoriale e, de aceea, posibilă, deși, bineînțeles, obstacole pot apărea în funcție de competențele cititorilor și de diversitatea proiectelor de lectură. În interpretarea unor asemenea texte, subiectul decide în mod conștient când trebuie să se oprească asupra unei fraze, a unui argument sau a unei pagini spre a se lămurii satisfăcător, când e cazul să meargă mai departe, când și dacă trebuie să revină asupra materiei parcurse în lumina unei noi perspective de semnificare etc.

În domeniile în care practica interpretativă este instituționalizată și devine profesională – în critica de toate tipurile (literară, filozofică, de artă, a cărților de orice fel etc.) –, interpretările iau forma unor discursuri de escortă, fie rostite, fie scriptice. Fixarea în scris obligă desigur la o reificare a punctului de vedere, cu avantajul că expunerea câștigă în claritate, consistență, argumentare, autenticitate, dar cu dezavantajul că discursul interpretativ își pierde flexibilitatea, caracterul unui proces cognitiv în desfășurare, că se transformă din mijloc în scop. Această schimbare naște probleme de sintaxă și retorică. Apare și riscul, tot mai frecvent în zilele noastre, ca interpretul, abdicând de la îndatorirea de a servi drept intermediar, să se refere doar colateral și în mod totalmente improvizat la opera comentată, ceea ce adesea e foarte iritant pentru cei ce caută lămuriri ori aprofundări privind textul original.

11. Strategii interpretative

Interpretarea textelor referențiale

Diversele variante ale tipologiei textuale implică rezolvări substanțial diferite ale problemelor interpretării. În principiu, cazul textelor referențiale, nonliterare, pare a fi, cel puțin din punct de vedere procedural, mai simplu. Cîteva repere utile ale felului în care se cuvine să le abordăm ni le oferă Habermas, pe exemplul unui text, denumit de el „tradițional” și „paradigmatic pentru hermeneutică”, dar fără să precizeze cărui domeniu specific îi aparține.

Presupunerea de la care plec este că e vorba de un text referențial, nonliterar, căci numai acesuia i se aplică metoda schițată de filozof. La început, ni se spune, interpreții pot avea impresia că sesizează în chip satisfăcător ceea ce citesc, dar de la un moment înainte „descoperă într-o manieră destul de neclară faptul că nu înțeleg textul într-un mod adecvat, adică nu așa de bine încît să poată răspunde eventual la întrebările autorului”. Ei își dau seama că disfuncționalitățile constatate sugerează probabilitatea ca textul să fi fost elaborat într-un context istoric diferit. Urmează de-aici că interpreții trebuie să se silească a depăși „distanța culturală”, altfel spus, să afle „de ce autorul... face în textul său anumite afirmații, respectă sau încalcă anumite convenții și de ce exprimă anumite intenții, dispoziții, sentimente și altele asemănătoare”. Însă pentru a sesiza toate acestea (în fond, pentru a stabili „ce vor să spună” cuvintele și expresiile utilizate în text spre deosebire de înțelesul contemporan al cuvintelor și expresiilor respective) e necesar să inferăm „temeiurile ce au făcut ca exprimările autorului să apară, din perspectiva sa, ca fiind raționale”.

Evaluarea temeiurilor trimite la standardele de raționalitate, pe care interpretul le atribuie autorului și, deopotrivă, publicului său contemporan. Căci, potrivit lui Habermas, orice vorbitor competent este stăpinit de „intuiția fundamentală... că pretențiile sale de adevăr, corectitudine normativă și autenticitate trebuie să fie universale, adică acceptabile pentru toți în anumite condiții”. Deși aluzia fugară la „anumite condiții” rămâne neliniștitoare (fiindcă nu e explicitată), deducem că modalitatea de a lămuri eventualele obscurități ori inadvertențe pe care le relevă lectura se bazează pe „reconstrucția rațională” a motivațiilor autorului. Reconstrucția ar avea sarcina să arate cât de valide sînt aceste motivații sau temeiuri. Din păcate, Habermas nu intră în detalii, nefiind interesat să clarifice modul concret în care se efectuează operația. De aceea, cine vrea să afle cum se petrec lucrurile în practică trebuie să continue analiza pe cont propriu (Habermas, *id.*, p. 34-36).

De fapt, cazul interpretării textelor referențiale este clasic. Ele articulează intenția cu receptarea, deoarece informațiile sau cunoștințele sînt astfel transmise de autor încît pot ajunge, fără distorsiuni majore și fără pierderi semnificative, la cititori. Ceea ce „spune” textul coincide, în principiu, cu ceea ce „vrea să spună”. Limbajul e supravegheat în funcție de scopul urmărit: în cazul unui text de lege, se evită cu grijă orice ambiguitate ori aproximație de exprimare pentru a da sensului un caracter univoc; la fel, proprietatea termenilor, precizia și rigoarea formulărilor, explicitarea regulilor prin exemple sînt caracteristice textelor științifice etc. Desigur, autorul nu este totdeauna la înălțimea idealului său de transparență și exactitate, însă important e că, de regulă, „dacă” își enunță textul referențial „conform”, adică: limpede, coerent și sistematic, are „șansa” de a fi înțeles adecvat.

Spre a valorifica această „șansă”, interpretarea pune în lucru trei demersuri, care nu se desfășoară succesiv, ci interferent, într-o ordine determinată de împrejurări. Cele trei demersuri sînt: ancheta istorico-filologică; găsirea centrului (centrelor) de polarizare semantică; poziționarea față de tradiția interpretativă. Ele corespund unei combinații a celor trei genuri principale ale interpretării, pe care le-am explorat deja: exegeza, conjectura și traducerea.

1. Ancheta istorico-filologică („autentificarea” textului) se ocupă, pe de o parte, de clarificarea problemelor de atribuire, acuratețe și integritate textuală (dacă e cazul), pe de altă parte, de lămurirea cuvintelor,

propozițiilor, aluziilor, trimerelor la ambientul cultural al epocii (cînd este vorba de texte „tradiționale”) ori a mediului generativ (care poate fi contemporan, dar exotic ori foarte specializat). De mare însemnătate se dovedește a fi identificarea semnalmentelor identitare de grup, școală ori familie spirituală a autorului, care ajută la circumscrierea vocabularului și a clișeelelor utilizate. Rolul explicațiilor de ordin istorico-filologic constă, în ultimă instanță, în a stabili literalitatea textuală, traiectoria de sens voită de autor și recuperabilă grație efortului consimțit de interpret, și – pe măsura acestui efort – în a realiza o maximă inteligibilitate.

Fără aceste explicații care trebuie să acompanieze lectura pe întregul ei parcurs și care iau uneori forma studiilor introductive, a adnotărilor, gloselor, comentariilor etc., literatura clasicilor filozofiei, teologiei, istoriografiei, științelor etc. (trec deocamdată peste literatura beletristică a trecutului mai îndepărat ori mai apropiat) ar risca să rămînă obscură sau greșit înțeleasă. Dar chiar și folosirea edițiilor cu un aparat critic bine întocmit nu-l scutește pe cititorul contemporan să consulte, pentru a-și risipi nedumeririle sau întrebările, dicționare, enciclopedii, manuale, ghiduri etc. Deși epoca noastră e grăbită și irreverențioasă cu erudiția filologică, trebuie spus și repetat cu stăruință că nu poate exista adecvare interpretativă fără parcurgerea etapei de „autentificare” a textului (prin care înțeleg puțința de a ne apropia cît mai fidel de înțelesul său original).

2. Găsirea centrului (centrelor) de polarizare semantică (pe care le-am denumit în ITL „unități concludente de sens” – UCS) este un proces de selectare și recodificare a informației, săvîrșit în parte involuntar, în parte deliberat, în funcție de natura textului, dar și de interesele și abilitățile interpretului. Premisa obligatorie a acestei operații (și, de altfel, garanția ei de reușită) o constituie coerența ansamblului textual. Doar așa sînt posibile recodificări, în speță, parafraze care restituie sensul la un nivel mai abstract, prin sacrificarea amănuntelor nonpertinente și contragerea informației utile. Se pot obține astfel macrostructuri, de niveluri de generalitate diferite, rezumînd mai larg sau extrem de concis conținutul. Procesul abstractizării, reglat de cele trei principii enunțate de W. Kintsch și Van Dijk (al selecției, al generalizării și al construcției [P. Cornea, b, p. 167-169]), duce pînă la urmă, din aproape în aproape, la aproximarea ideilor principale și a ideii care sintetizează aceste idei – sensul global. O mare importanță o are organizarea textului, măsura în care este articulat, sistematic, lipsit de contradicții, explicit în

formularea ideilor de bază etc. Interpretarea poate fi ajutată de ordonarea materiei în diviziuni și subdiviziuni operate chiar de autor, de eventualele inserturi inițiale cu rol explicativ (cum se procedează în comunicările științifice), de concluzii (dacă sînt enunțate) etc. În orice caz, înțelegerea textelor referențiale poate fi programată de autor, ceea ce nu este cazul – cum vom vedea – decît într-un grad foarte relativ cu textele literare.

3. Tradiția interpretativă, în pofida eterogenității sale (căci întotdeauna etalează un evantai de opinii divergente), joacă, cel puțin din două motive, un rol important în interpretarea textelor referențiale. În primul rînd, textul referențial restrînge sensibil controversese asupra sensului, datorită caracterului predominant denotativ, gradului în mare măsură univoc al semnificatului și marjei limitate de manevră a receptorului. Curente de opinie care pledează într-o direcție sau alta sînt mai puține și, în principiu, mai lesne de evaluat. În al doilea rînd, tradiția interpretativă oferă materialul comparativ de care interpretul are nevoie spre a-și evalua prestația și a găsi „locul” propriului punct de vedere. Ea acționează ca o sursă de inspirație și ca un „contrafort”.

Principiul „reconstrucției raționale” este funcțional și valabil atît în cazul unui cuvînt, al unei propoziții, al unei unități tematice, cît și al întregului text. Orice fragment analizabil, indiferent de nivel și dimensiune, poate fi interogat privitor la „temeiuri”: de ce autorul a optat așa cum a făcut-o? cît de singulară e soluția sa în raport cu a altora? e vorba de o rezolvare validă „cîndva”, dar care a încetat de a mai fi „acum”, în alt context istoric și cultural? etc. Dar, desigur, dezbaterea se poartă mai ales în jurul temelor centrale, a ideilor care sintetizează gîndirea autorilor ori care sînt reprezentative pentru anumite momente ale istoriei culturii sau diverselor discipline.

Ce se întîmplă cu textele literare?

Am văzut mai înainte că în condițiile oralității și ale cotidianului comun cheia de boltă a înțelegerii o constituie sesizarea intenției vorbitorului. Pe de o parte, rutina raporturilor interpersonale, pe de altă parte, utilizarea unui demers interpretativ la îndemîna fiecăruia, ajutat de context și de eventuale clarificări obținute ad-hoc, asigură reușita

comunicării curente. Evident, pot surveni, din nenumărate pricini, neconcordanțe între ceea ce cineva spune și ceea ce interlocutorul pricepe. Principial, există însă posibilitatea de a ne înțelege, deși nu foarte riguros, totuși cu o aproximație rezonabilă.

Lucrurile sînt mai puțin simple în cazul textelor scrise. Cîteodată, cînd destinatarul este focalizat și bine-cunoscut (o scrisoare către un prieten) ori cînd limbajul e atent supravegheat de autor, prin eliminarea ambiguităților, nedeterminărilor, figurilor etc. (un manual de fizică, un text de lege), intenția rămîne teoretic decelabilă, deși nu pot fi excluse receptări distorsionate, false pe de-a-ntregul ori extrem de părtinitoare. Ce se întîmplă însă în cazul mulțimii textelor fără destinatar desemnat, îndeosebi în cazul textelor literare (pseudo- și autoreferențiale), alcătuite nu pentru a transmite informații ori cunoștințe, ci pentru a trezi emoții, a stimula fantezia, a împărtăși experiențe, a amuza sau a da de gîndit?

Prima remarcă este că „înțelegerea” literaturii nu e de același tip cu „înțelegerea” unor propoziții enunțate într-o conversație sau cu „înțelegerea” unor texte didactice, informative etc. alcătuite cu grija de a fi lizibile și de a permite o lectură „standard”, cu alte cuvinte o performare completă și exactă a conținutului semantic. Așa cum am arătat, pentru „înțelegerea” textelor asertive, de tip „referențial”, guvernate de criteriul adevărat-fals, e nevoie de un examen atent al literalității și o aplicare corectă a metodologiei interpretative. Demersul lecturii, chiar dacă e uneori anevoios, poate fi, în principiu, finalizat prin degajarea „sensului” plauzibil ori prin motivarea imposibilității de a-l găsi (din cauză că textul respectiv e confuz, ambiguu, abscons sau, pur și simplu, prost întocmit).

Textele literare complică foarte mult „jocul de limbaj”. Ele se bazează pe depășirea realului în virtual sau posibil, operînd cu ficțiuni, deci cu obiecte imaginare, fără corespondent în existența comună. Pe de altă parte, ele substituie limbajului comunicării nemijlocite (transparent, deslușit, nonfigurativ, în mare măsură stereotip) un limbaj al unei comunicări sui-generis, pe care ar fi mai corect să-l numim al expresivității, pentru că vizează înainte de toate forme cît mai personale și mai imaginative de spunere și insinuare. Or, atît „ficțiunea”, cît și „dicțiunea” (ca să reiau terminologia lui Genette) modifică esențial scopul relației cu receptorul. În loc să se tindă la transmiterea de mesaje valide, fidele referentului real, năzuința este de a „face spectacol”, de a stimula fantezia, de a ne distanța de modalitățile reprezentării curente,

de a accede într-un univers care simulează și restructurează lumea cotidianului ori o depășește, construind lumi posibile.

Foarte caracteristic pentru textele literare este că ele răstoarnă așa-zisele reguli sau maxime ale lui Grice, care concretizează informal contractul tacit de colaborare dintre locutori în vederea funcționării reușite a interacțiunii comunicative orale. După cum se știe, prima maximă, a „calității”, e esențialmente epistemică și referențială: ea impune vorbitorului să spună numai ce crede că e adevărat. A doua regulă, a „cantității”, aparține sferei semantice și stilistice; ea poate fi rezumată astfel: „Nu furniza nici mai multă, nici mai puțină informație decît e cerută într-o situație dată”. Regula a treia, a „relației”, aparține semanticii intensionale și extensionale: pretinde ca orice contribuție la conversație să fie relevantă, atît cu privire la desfășurarea ei anterioară, cît și cu privire la context. Cea de-a patra regulă, a „modului”, e, propriu vorbind, stilistică: ea reclamă discursului să fie inteligibil, nonambiguu, clar, bine ordonat, concis etc. Toate aceste reguli sau maxime ilustrează din unghiuri diferite un același principiu, al „cooperării” (Beaugrande, Dressler, p. 162-167).

Dar dacă textele literare violează regulile lui Grice, atunci, potrivit lui Van Dijk, la baza relației dintre partenerii actului lecturii literare, autorul și reprezentantul său metonimic, textul, pe de o parte, și cititorul, pe de altă parte, nu se mai află principiul „cooperării”, ci un alt principiu, pe care Van Dijk îl numește al „construcției”. Ar fi poate mai îndreptățit să-l numim cu termenul „trădare creatoare”, cum propunea Escarpit? Și pe drept cuvînt, de vreme ce textul literar contrazice punct cu punct recomandările informale ale lui Grice. Astfel: 1. autorul spune adesea ceea ce știe că e fals în lumea reală; 2. se dau de obicei mai multe sau mai puține informații decît e necesar pentru o înțelegere imediată, textul fiind supra- ori subdeterminat spre a stimula inițiativa receptorului; 3. textul nu e conectat cu lumea actuală a autorului sau lectorului, iar părțile sale nu sînt totdeauna legate între ele și nici nu se derulează neapărat succesiv; 4. textul e adesea, în mod deliberat, obscur, ambiguu, prolix, entropic etc. (Van Dijk, p. 48-49).

De fapt, contrar lui Van Dijk, cred că la baza raportului dintre textul literar și cititor stă tot principiul „cooperării”, ca și în cazul relației text comunicativ-cititor, numai că acesta funcționează în condițiile disimetriei dintre semnificant și semnificat. Mai mult, apelul la cooperare

îmi pare cu atât mai indispensabil cu cât textul vrea să-și manifeste mai puternic singularitatea, este mai original și mai elaborat.

Autorul dorește ca cititorul să-i întâmpine opera cu încredere și simpatie, să fie dispus – cum spunea Coleridge – „să-și suspende de bunăvoie incredulitatea” (*a willing suspension of disbelief*). Dar pentru ca să se angajeze ferm în lectură, să consimtă la o „pierdere” de timp, la un efort de inteligență și fantezie, cititorul trebuie să fie convins că autorul nu trișează, că are efectiv ceva important de spus, că eventualele probleme de lizibilitate survenite pe parcurs pot fi rezolvate. Prezumția că orice discurs, prin simplul fapt că există, are o rațiune, că cine scrie o face ca să fie citit și înțeles, că nimeni nu vorbește ca să se audă vorbind constituie în societatea noastră obiectul unui asentiment general. Tocmai de aceea, când un text pare a contraveni acestor principii, prima noastră mișcare este de a declanșa operații interpretative pentru a înlătura blocajul produs. Iar dacă, în pofida eforturilor de a-l clarifica, textul își conservă tăcerea-i enigmatică și persistă să ne refuze accesul, e legitim ca, în primul rînd, să ne suspectăm propria competență mai degrabă decît să punem la îndoială priceperea și buna-credință a autorului. Evident, este posibilă și „tragerea pe sfoară”, însă, în principiu, aceasta constituie o excepție, care sfîrșește prin a fi sancționată. Instituția literară nu-i tolerează pe impostori, deși trebuie convenit că atmosfera actuală de *je-m'en-fichisme* cinic și laxism generalizat favorizează tot mai des exemple de forțare a limitelor rezonabile (P. Cornea, b, p. 111-113).

Avatarurile intenționalismului

A sosit acum momentul să vedem care sînt cerințele proprii interpretării textelor literare. E oare receptorul în măsură să recurgă la „reconstrucția rațională” utilizată în cazul textelor nonliterare? Și dacă lucrul acesta nu e posibil, datorită violării regulilor comunicative curente și scopului pe care-l urmărește autorul (de a „face spectacol”, de a construi ficțiuni, de a se exprima contrafactual, de a manipula limbajul etc.), cum procedăm în acest caz? Mai e cu putință să aflăm sensul plauzibil ori pertinent al operei? Mai are autorul îndatorirea de a-și compune astfel textul încît să-i ofere cititorului competent toate indiciile permițîndu-i

să se înscrie într-un traseu determinat al semnificării? Altfel spus, dispune de mijloacele de a controla lectura pe care i-o face cititorul?

Aceste întrebări au suscitât în critica modernă o controversă fără sfârșit. Întemeietorul hermeneuticii literare, Schleiermacher, recomanda interpretului, încă de-acum aproape două secole, să se silească „să devină una cu autorul”, să pătrundă adică în intimitatea personalității sale creatoare printr-o intuiție „divinatorie”, spre a sesiza ce a urmărit să facă. La începutul secolului XX, W. Dilthey a reluat principiul transferului empatic, preconizând căutarea „trăirii” (*Erlebnis*), care s-ar afla la originea „obiectivării” artistice. El afirma că „*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*” (Palmer, p. 185). În zilele noastre, E.T. Hirsch a reluat teza intenționalistă într-o lucrare din 1967, care a făcut vîlvă, aducîndu-i însă corecturi importante. El a introdus distincția (foarte prețioasă!) între *meaning* (sensul voit de autor, comprehensibil prin conjecturi asupra contextului original, biografiei scriitorului și structurilor lingvistice și de gen ale operei) și *significance* (semnificația dată de receptori potrivit intereselor, experienței și viziunii lor despre lume) (Hirsch, 1967). Din acest motiv, Hirsch recunoaște legitimitatea pluralismului interpretativ, admițînd că preferința acordată autorului nu are o valoare normativă (căci nimeni nu poate fi constrîns să caute într-un text altceva decît îi convine), ci una etică. În opinia lui P.D. Juhl, Hirsch, deși se angajează pe linia cea bună, e mult prea concesiv. Într-o carte din 1980, complet ostilă orientărilor predilecte ale vremii, el apără teza că pentru orice operă „există o interpretare și numai una care să fie corectă”, aceasta trebuind să coincidă cu intenția autorului. Sub această formă extremă, nu e de mirare că teza lui Juhl a rămas fără ecou. După eclipsa produsă de proliferarea structuralismului, în anii '60 și '70, de influența lui Foucault, care introduce conceptul de „discurs anonim” (textele sînt analizate fără a mai trimite la un *cogito* individual), apoi de voga deconstructivistă legată de descoperirea lui Derrida de către critica americană, intenționalismul a cunoscut o anumită resurgență în anii '80. S-ar cuveni totuși să nu contabilizăm în contul său mișcarea de „reîntoarcere a autorului”, reacție așteptată și necesară la excesele structuraliste, care însă nu implică citirea literaturii în perspectiva ipoteticei intenții originare, ci doar recunoașterea în opere, indiferent de sensul pe care-l construim, a semnălmntelor identitare ale autorului.

a felului său personal de a gândi, de a simți, de a se exprima, a „vocii” sale inconfundabile.

În fapt, predominant azi este antiintenționalismul. Printre argumentele care-l sprijină, menționez întâi faptul că „intenția”, indispensabilă în clarificarea sensului actelor de vorbire, pare un concept inapropiat explicării operelor literare de orice fel, cu atât mai mult a unor ansambluri textuale complexe, de talia, să spunem, romanelor *Război și pace*, *Omul fără însușiri*, *În căutarea timpului pierdut*. A vorbi de „intenția” operelor lui Tolstoi, Musil sau Proust este fără noimă. Intenție nu înseamnă, în cazul lor, „motivația” de a scrie, nici „dorința” de a ieși dintr-o criză, uzînd de o compensație imaginară, nici „ambiția” de a obține o poziție influentă între conștrași, cu atât mai puțin „cauza” imediată a scrierii (un incident biografic, o comandă editorială, nevoia de a câștiga bani etc.). În mod teoretic, oricare dintre mobilurile menționate ar putea fi valabil, însă, în cel mai fericit caz, ele explică geneza operei, nu conținutul ei. Sigur este ceea ce susține A. Compagnon, și anume că „unica intenție care contează la un autor e aceea de a face literatură” (Compagnon, b, p. 82). Ca atare, pare rezonabil să raportăm intenția mai degrabă la „proiectul creator”.

Însă chiar și așa, chestiunea este departe de a fi limpede. Și iată de ce: conceptul de „proiect” are un caracter evanescent. Inițial, „proiectul” unui mare roman se conturează schematic, nedeslușit și incomunicabil, el se precizează de-abia pe parcursul mai lung ori mai scurt al elaborării. Între ideea de plecare (o temă, o obsesie, un ritm etc.) și rezultatul final se interpune o redactare, adesea anevoioasă, comportînd bruioane abandonate și ștersături, modificări și retușuri, o combinație singulară de imaginație și rațiune, de hazarduri și contingente, de inspirație și transpirație. În decursul întregului proces de producere, „proiectul” este anticipat în fiecare moment ca orientare de gen și perspectivă de înaintare, ca echilibru mereu instabil între ceea ce rămîne de scris și ceea ce e lăsat în urmă. Doi factori, cel mai adesea incontrollabili, își fac simțită prezența: în primul rînd, infiltrarea, dincolo de voința explicită a scriitorului, a unor elemente abisale, nonconștiente (pulsiiuni, frustrări, resentimente etc.); în al doilea rînd, manifestarea a ceea ce aș numi efectele „productivității scriiturii”, a faptului că, de la un moment înainte, textul începe să-și impună propriile-i exigențe, să „dicteze” ce trebuie făcut, ca și cum scriitorul „ar fi vorbit de propriul său limbaj”.

„Proiectul” se desăvârșește astfel, pas cu pas, într-un joc secret și indicibil, cu variabile docile și variabile independente, căpătînd formă definitivă odată cu enunțarea ultimelor propoziții și îndepărtarea urmelor fabricației.

Dar dacă așa stau lucrurile, atunci e îndreptățită o concluzie în aparență paradoxală: pare că nu atît faimoasa intenție a autorului ne ajută să-i înțelegem opera, cît, mai degrabă, opera însăși ne servește să luăm act de intenția sa creatoare. În orice caz, „intenția”, evocată de mulți drept o cheie a descifrării textelor literare, se vedește a fi „un construct interpretativ”. Aceasta explică de ce, în cele mai multe cazuri, „mărturiile” autorilor despre ce au voit să facă ne frapează prin irelevanță în raport cu bogăția și densitatea semantică a operelor pe care le-au produs. Gadamer avea neîndoiebnic dreptate, repetînd, după Chladenius și Schleiermacher, că „sensul unui text îl depășește pe autor – și nu ocazional, ci totdeauna”.

Antiintenționalismul și problemele lui

Cel mai puternic argument antiintenționalist se fondează însă pe o trăsătură definitorie a literaturii, respectiv, pe disponibilitatea ei semantică, pe capacitatea de a se distanța de contextul generator, de a putea fi citită și gustată, în traduceri și reeditări, pe alte meridiane și în alte epoci decît în cea de origine. Însă adaptarea la contexte extrem de diferite înseamnă, implicit, noi perspective de lectură, noi interpretări, care se adaugă celor existente, fără a li se substitui, de vreme ce de fiecare dată e vorba de „întîlnirea” aceluiași text cu alte sensibilități și orizonturi intelectuale. De fapt, tocmai această proprietate de reînnoire a potențialului semantic al literaturii prin nenumărate recontextualizări constituie marea ei șansă de supraviețuire.

Este evident – și experiența cotidiană o arată cu prisosință – că profesarea antiintenționalismului în mod necritic poate avea consecințe dăunătoare. La drept vorbind, o derivă populistă și anarhică în relația cu operele literare a existat dintotdeauna. Azi se pare că lucrurile s-au agravat. Cititorilor de rînd nu le prea pasă de verdictele criticii, nici de ierarhizările Canonului, nici de recomandările pedagogilor. „Dacă” citesc, o fac mai mult din motive utilitare (pregătire pentru examene, îndatoriri profesionale, bibliografie obligatorie în școli etc.). Altminteri.

datorită concurenței televiziunii, casetelor, internetului, lectura beletristică de calitate, îndeosebi a clasicii, e în scădere accelerată, în vreme ce „modul de folosință” al operelor e guvernat de nevoia evadării și amuzamentului, de idiosincrazii, stereotipuri și mode. Sondaje demne de crezare arată că cititorii de rînd caută titluri și teme, nu autori, că se lasă lesne captivați de trivialitățile culturii de masă, că au lacune imense de cadraj istoric și cunoștințe de cultură generală. Civilizația actuală descurajează înțelegerea ca „efort” de depășire a dificultăților, ca tentativă de a coborî de la suprafață spre profunzimile textului. Ea promovează „lectura rapidă”, superficială, la întâmplare, fără punere în context, acomodată cititorului leneș și pasiv, care nici nu știe că nu știe și, de aceea, nici nu manifestă dorința de a afla.

Tendința multor interpreți contemporani e de a cîștiga, cu orice preț, sufragiile audienței. Horia-Roman Patapievici descrie fenomenul în termeni duri: „Pierzînd, asemeni lui Anteu înainte de a fi ucis, legătura cu izvorul său primar – sensul originar al textului – interpretarea a căpătat conștiința că poate spune orice. Și, efectiv, azi, a scrie despre un subiect înseamnă a pleca de la premisa că trebuie să spui orice, că e obligatoriu să produci ceva nou, surprinzător, original – original nu mai înseamnă originar, ci personal, subiectiv, fantezist, care surprinde. Surprinde ce? Sensul? Nu! Surprinde cititorul. Toată interpretarea modernă face cu ochiul audienței, este o lungă listă de giumbușlucuri adresate galeriei, pentru a face deliciul și a stîrni aprobarea galeriei” (Patapievici, p. 268).

Alături de acest antiintenționalism agresiv și obedient față de ultima modă, există un altul, complet diferit, de tip rafinat, eseist, diletant, așa-numitul „impresionism”. Nu mă refer aici doar la „școala” sau „curentul” identificat ca atare de specialiști, ci am în vedere acea formă spontană a relației cu anumite opere de artă, o relație de obicei foarte selectivă, vizibilă la mulți oameni cu sensibilitate și pregătire, care evită din principiu să-și bată capul, citesc pe apucate, fără ca asta să-i împiedice să-și dea cu părerea. Impresionistul veritabil e un juisor, pe care nu-l interesează intenția prezumată a autorului, nici teoriile criticii, nici măcar coerența propriilor opinii. El ilustrează exemplar capriciul gustului și dreptul la diferență. Oricît de mult am aprecia această expresie nemijlocită a trăirii estetice și cu toate că-i acordăm (o făcea deja Lanson în 1907!) calitatea de ingredient indispensabil al

oricărei critici valide, nu se poate să nu constatăm că a face din impresionism unicul barometru al interpretării literare este riscant și fără perspectivă.

După cum se vede, atât în versiunea sa primitivă, cât și în cea rafinată, antiintenționalismul consecvent relaxează conștiința istoricității operelor, desface textele de adiacențele lor contextuale, în genere, relativizează baza filologică a literaturii. Însă, pe de altă parte, nu e mai puțin adevărat că intenționalismul, cel puțin sub forma lui curentă, stârnește la rîndu-i obiecții serioase. Care să fie atunci calea de urmat, dacă există vreuna?

Reciclarea intenției și „comentariul redublant” al lui Derrida

Într-o comunicare polemică prezentată la Paris, în 1999, ocazionată de un articol apărut în *New Literary History* (nr. 4, 1998), semnat de Paisley Livingston, am încercat să schițez un mod de a ieși din impas. În esență, preconizăm trei strategii: „reciclarea” conceptului de „intenție”, „programarea comprehensiunii” și „regăsirea autorului” (P. Cornea, c, p. 29-41).

În privința primului punct, concretizînd o sugestie a lui Umberto Eco, sugerăm o deplasare a acțiunii de recuperare a „intenției” pe terenul unde ea poate fi reperată în mod (pe cît cu putință) obiectiv, și nu „ghicită” ori „presupusă” pe bază empatică. Acest lucru e posibil dacă ne concentrăm atenția asupra textului efectiv produs, nu asupra celui ipotetic, pe care autorul ar fi voit să-l scrie. Ne putem astfel propune să studiem, într-o exprimare metaforică, „intenționalitatea textuală” (fiind evident că, în termeni proprii, intenția presupune conștiință). În alte cuvinte alegem să analizăm ce „spune” jocul convergențelor sintactico-semantică, dinamica internă a textului, cum se articulează arhitectura tematică, dacă și în ce măsură funcționează coerența în jurul unui centru de gravitație etc. În loc să ne focalizăm „pe intențiile conținute virtual în enunț”, vom examina astfel „cum se actualizează intențiile subiectului empiric al enunțării” (Eco, c, p. 96; P. Cornea, c, p. 35-36).

Avantajul conceptului de „intenționalitate textuală” este că permite o exploatare concretă, sistematică și, în parte măcar, verificabilă a

conținutului semantic. Tehnicile analizei dispun de o tradiție bogată, de la exegeza practică de filologia secolului al XIX-lea, reluată și operaționalizată de Lanson, apoi dezvoltată și rafinată de formalisții ruși și de structuraliști, pe urmele lui Jakobson. Nu e mai puțin adevărat că examenul scrupulos al literalității textuale, clarificarea lexicului, explicarea aluziilor, figurilor etc. în contextul codurilor de emisie constituie doar o etapă preliminară. Este însă indispensabil ca ea să fie parcursă. Chiar dacă fixarea spațiului de joc al conceptelor, punerea în valoare a istoricității limbajului literar din epocă, evitarea anacronismelor și a falselor analogii, înțelegerea „la firul ierbii” – cum se zice –, chiar dacă toate acestea nu fac decât să pregătească declanșarea interpretării propriu-zise.

Mi se pare extrem de relevant că – așa cum am văzut (p. 242) – Derrida însuși revendică în *De la Grammatologie* parcurgerea acestei faze, pe care o cuprinde sub denumirea de „comentariu redublant” și o estimează drept indispensabilă, deoarece în lipsa ei „producția critică ar risca să se facă în orice chip și să se simtă autorizată să spună aproape orice”. În *Limited inc.* el revine asupra chestiunii, dînd exemplul lui Rousseau: „Trebuie să înțelegem nu ce vor să spună cutare cuvinte franceze în mod natural și absolut, dincolo de orice echivoc posibil, ci care sînt, într-o logică probabilitară, interpretările dominante și convenționale admise pentru a accede la ceea ce Rousseau voia să spună și la ceea ce cititorul, în tipul său dominant, credea că poate înțelege...” (Derrida, c, p. 266). De-abia după această operație de „descifrare minimală” se deschide drum interpretării propriu-zise, de care voi vorbi însă ceva mai departe.

Programarea comprehensiunii

Punctul privind programarea comprehensiunii ar fi părut esențial vechii retorici. Întrebări despre cum poate anticipa un autor buna înțelegere a discursului său ori cum ar trebui să-l alcătuiască spre a fi corect interpretat se aflau în miezul preocupărilor ei. De fapt, orice persoană care vrea să comunice cu o altă, profesorul sau omul politic, comerciantul sau jurnalistul, filozoful ori savantul, își pune și trebuie să-și pună mereu problema comprehensiunii textului pe care-l livrează. Nu numai că scriitorul nu face excepție, însă, în cazul său, lucrurile sînt mai complicate, căci ceea ce se transmite nu este un „mesaj”, în înțelesul

strict al cuvîntului, iar modalitatea de a utiliza limbajul nu e deloc cea cotidiană. În acest caz, puțința de a obține efectul dorit ține, mai mult decît în toate celelalte cazuri, de indefinisabilul unui talent.

Cum se știe, Edgar Allan Poe, căruia îi plăcea să contrarieze, a susținut cu fervoare că o operă literară ar putea fi elaborată pe baza unui calcul logic, ca o demonstrație matematică, premeditînd-o de la primul pînă la ultimul rînd. Admitea însă că, dincolo de reglajul de ceasornic al desfășurării, ea trebuie să includă „o doză de sugestie indefinită”, o „anumită imprecizie necesară”. Chiar și fără a postula asemenea virtuozități de programare e neîndoielnic că orice autor dornic să fie lizibil dispune de multe „mijloace” spre a propune cititorului o partitură textuală care să-i indice cum să se apropie de ceea ce vrea el să comunice. (Firește, implic aici un cititor rațional, informat și de bună-credință, care performează în limitele constrîngerilor semantice și sintactice întîlnite în text.) La ce mijloace mă refer?

Răspunsul la această întrebare nu poate avea un caracter general, el depinde de modul în care sînt construite operele. Ceea ce spun aparține banalităților și, cu toate astea, faptul e, pur și simplu, ignorat de mulți teoreticieni. Am mai amintit în aceste pagini că ei vorbesc mereu și mereu de Text (cu majusculă), în timp ce noi avem a face cu o diversitate de texte: articole, poeme, comunicări științifice, povestiri, inserturi publicitare, romane, scenarii, epistole, manuale etc. Așa cum am arătat mai sus, aceste texte pot fi grupate în anumite categorii, fiecare cu un regim aparte de semnificare și inteligibilitate. De exemplu, autorii textelor științifice ori informative, în voința de a le face înțelese deplin și corect, își programează comprehensiunea uzînd de un limbaj controlat, epurat de ambiguități, modalizări, nuanțe și figuri, un limbaj mai degrabă sec și plictisitor, dar clar, precis, nimerind fără greș la țintă. Cititorului nu i se îngăduie libertăți, e parcă ținut de mînă, obligat să performeze cît mai aproape de litera textului. Dimpotrivă, în textele poetice – și anume progresiv cu creșterea autoreferențialității – limbajul devine obiect de joc: convențiile sînt destabilizate, preferința merge spre cuvinte puțin obișnuite, enigmatice, obscure, spre rupturi sintactice și de ritm, metafore și simboluri cețoase, cu conotații multiple; preocuparea centrală nu mai e de a transmite mesaje, ci de a oferi incitații și a propune stări de suflet. Cititorului i se acordă o mare inițiativă, el este solicitat mereu să umple viduri semantice, să rezolve nedeterminări, să

imagineze semnificații. Dacă în aceste condiții poate fi vorba de o „programare”, ea e atunci mai degrabă a „incomprehensiunii”, iar perspectiva lecturii tinde să devină antiintenționalistă.

Regăsirea autorului

Utilizând această sintagmă nu mă gândesc la reluarea vechii tradiții istorico-literare, omologate pe vremuri de pozitivism și apoi de critica marxistă, constind în studiul biografiei autorului (itinerarul vieții, personalitatea, evenimente de răsunet intim etc.) și al preliminarilor creației (ambianță istorică și culturală, influențe, modele „reale” folosite etc.) în speranța (vană!) de a determina din cauze efectele, de a degaja intenția și de a deduce din ea semnificația autentică a operei. În fapt, metoda acestei anchete laborioase nu dă rezultate valabile decât acolo unde ne putem dispensa de ea: în cazul operelor de caracter nonficțional, de tip didactic, informativ, științific ori autobiografic (memorii, jurnale) etc. (Mă explic: „ne putem dispensa”, pentru că, în scrieri de felul celor menționate, este cu putință, așa cum am indicat mai sus, să elucidăm ce „a voit autorul” fără a fi obligați la ocolul anevoios și futil prin condiționările exersate asupra-i.) Critica de caracter genetic e azi total devalorizată, în schimb, genul biografic, ca scenariu al unui destin (căci avem tendința de a aplica oricărei vieți, privite din afară și în perspectiva deznodământului, un traseu teleologic), se bucură de o audiență considerabilă. Cartea lui Georges Painter despre Proust este un bun exemplu în această privință.

Regăsirea autorului nu înseamnă așadar exploatarea „cauzalistă” a biografiei, nici măcar studierea „intenționalității textuale”. E vorba pur și simplu de valorizarea unei „specificități”. O operă literară nu e asemenea unui obiect tehnic, care ocultează orice indiciu personal al celui care a produs-o. Dimpotrivă, opera este impregnată de semnamente individualizante, tematice și expresive, poartă o semnătură și se distinge prin unicitate: ea anunță o experiență și enunță o voce. Autorul ei se află, de obicei, și la originea altor texte, dotate cu proprietăți stilistice (dacă nu și tematice) asemănătoare, ceea ce induce existența unei identități obiective și omogene, ce nu poate și nu trebuie escamotată. Se cuvine s-o recuperăm? Avizul experților diferă, dar cititorii, fără

excepție, o reclamă. „Descifrarea și receptarea semnalmentelor autorului implicat îl pun pe cititor în contact cu sursa cea mai autentică de autoritate din roman. Cu alte cuvinte, antrenarea și concentrarea lecturii în direcția decelării și estimării acestei prezențe echivalează cu captarea inteligenței celei mai avizate, mai cuprinzătoare și mai competente ce se exercită în lumea plăsmuită.” (Ștefan Stoenescu, prefață la Booth, a, p. 22)

În *Teoria expresiei poetice*, Carlos Bousoño formulează la un moment dat o așa-zisă „lege” a „asentimentului privind identificarea Autorului cu personajul”: „Un poem este mai poetic când consimțim deplin la conținutul spiritual relevat ca aparținând personajului poetic pe care-l imaginăm ca fiind Autorul” (Bousoño, p. 316, 320). Cred că numita „lege” a criticului spaniol are însă o semnificație foarte generală: ea se aplică nu numai poeziei, ci tuturor genurilor. Cititorul de rînd e totdeauna dispus să arunce o acoladă între o operă, indiferent dacă e vorba de un roman, un poem sau o comedie, și autorul care a produs-o. Relația este, desigur, ipotetică, nonverificabilă ca amploare și relevanță, însă simpla idee că „trebuie” să existe o anumită legătură stimulează conjecturile și îmbogățește speculația. Încît nu numai cititorii, ci și mulți critici sînt ispitiți să transgreseze lumea ficțională, construind, îndărătul naratorilor din *Roșu și Negru*, *Război și pace*, *În căutarea timpului pierdut*, pe indivizii Stendhal, Tolstoi, Proust. E vorba mai degrabă de existența unor „personaje” decît a unor „persoane”, căci statutul lor paradoxal îi angajează, în același timp, de partea realității și de partea ficțiunii. A-i construi sau a-i visa poate fi o întreprindere riscantă sub raport teoretic, dar atît de spontană și atît de ancorată în practică încît a supraviețuit lipsei de umor a structuraliștilor, ca și austerității „noii critici”, înversunată împotriva „erorii intenționale” (*intentional fallacy*). A rezistat, de asemenea, asaltului cantitativului și serialului, promovat de Școala Analelor, efortului braudelien de a-l vedea pe om mereu „captiv într-un destin pe care abia dacă și-l fabrică într-un peisaj ce desenează îndărătul său perspectiva lungii durate”. Ba chiar sînt azi din ce în ce mai numeroși cei ce consideră opera drept o metonimie a Autorului empiric și care, citind-o, angajează o conversație cu el.

Pe de altă parte, pare evident că replierea asupra individualului și a vieții private, reinstaurarea subiectului în poziție de agent al istoriei contribuie la incontestabilul avînt actual al industriei biografice. Or, mai este nevoie s-o repet? Dincolo de o documentare mai mult ori mai puțin

exhaustivă, aceasta se bazează pe o versiune a imaginarului, pe o proiecție fantasmatică, orientată dinspre „creație” spre „creator”, dinspre operă spre „*Deus absconditus*”, disimulat în imanența textului. De fapt, Autorul e mereu „acolo”, dar are plăcerea de a se travesti și a-și oferi „alibiuri”.

Din considerațiile de mai sus se desprinde o concluzie care-i va tulbura probabil pe adepții clarităților ontologice. Reiese că marea complexitate a limbajului, care acoperă, deopotrivă, comunicarea orală, de tip interpersonal, și producția scriptică, în imensa-i varietate, face implauzibilă explicația printr-un „principiu unic”. Experiența arată că se justifică atât intenționalismul – în înțelegerea conversației, a textelor informative, didactice, juridice, științifice, paraliterare etc. –, cât și antiintenționalismul – în înțelegerea textelor reflexive și intransitive, de felul literaturii de avangardă ori al literaturii experimentale etc. Iar pe teren practic, fiindcă formele comunicării și ale expresivității omenești se specifică în nenumărate tipuri intermediare (mixturi de informație și comentariu, de știință și literatură, de directitate și oblicitate, de normativitate și devianță, de pseudo- și de autoreferențial etc.), ni se întâmplă ca, în funcție de obiectul concret al comprehensiunii, să încercăm a găsi soluția, deplasându-ne între un intențional prezumat și un antiintenționalism inventiv. Până la urmă, bricolajul rămâne calea de rezolvare a celor mai multe litigii interpretative.

Contractul de lectură

De mai mică importanță, dar deloc neglijabil în conectarea cititorilor la traseul de semnificare enunțat indirect de operă este ceea ce unii sociologi ai literaturii au numit „contractul de lectură”. E vorba de existența unui pact tacit între autor (editor) și cititor, implicând obligații reciproce. Celui dintâi îi revine sarcina de a satisface „orizontul de așteptare” al celui din urmă, potrivit indicilor înscrise pe coperta volumului și pe foaia de gardă (numele autorului, titlul, subtitlul, denumirea genului, a colecției, a editurii, design-ul coperții etc.); celui de-al doilea îi revine să performeze textul în mod corect, prima prezumție fiind, în cazul incomprehensiunii sau al disconfortului, că nu e la mijloc rea-credință; autorul nu-și bate joc de el, pur și simplu se manifestă o incompatibilitate de pricepere ori de gust. Deși raportul

între semnificații materiale și semnificații simbolici este doar probabil, nu sigur, indicațiile oferite de copertă, sumar, inserturile publicitare etc. cuprind sugestii valoroase. În fața unui etalaj eterogen de volume într-o librărie sau o vitrină, cititorul cu oarecare experiență poate afla rapid, încă înainte de a răsfoi cărțile și a se informa despre conținutul și limbajul lor, care dintre acestea intră în raza intereselor sale.

Tocmai fiindcă semnalele ambalajului preliminară obiceiuri interpretative, editorii sînt prudenți cînd vor să introducă inovații, spre pildă, să schimbe prezentarea ori organizarea unei colecții. În caz de succes, ei țin – pe drept cuvînt – la „imaginea de marcă”, încercînd să asigure fiecărei oferte o acoperire calitativă corespunzătoare. Cînd, dintr-un motiv sau altul (concurența, voința de diversificare a clientelei, eșecuri repetate etc.), se impune o reformă, principala problemă e de găsi o prezentare corespunzătoare cu ceea ce agenții de publicitate aproximează drept cerință latentă a publicului-țintă. În ambele cazuri, ceea ce se urmărește este potrivirea cu „orizontul de așteptare” (dar și „provocarea” lui eventuală). Dată fiind marea labilitate a noțiunii, se înțelege că nicio expertiză nu poate anticipa și deci garanta un rezultat fericit: bestseller-ul nu este previzibil. Semnificația exactă a „așteptării” se relevă de fapt, *post festum*, printr-o evaluare retrospectivă. În orice caz, indicațiile de lectură degajate de „contract” lansează cititorul pe piste cunoscute, care sugerează genul de subiect, tipul de personaje, felul deznodămîntului, natura satisfacțiilor promise etc. Cum cu dreptate remarcă A. Goldschläger, „prin condiția tentaculară și acțiunea sa insidioasă, paratextul reprezintă un factor de antrenare subtil și eficient” (Goldschläger, p. 261).

Tipologii ale interpretării

E cu putință să identificăm și să descriem cîteva strategii interpretative mai frecvent utilizate sau pe care le agreăm pentru relevanța ori eficacitatea lor, este însă imposibil să le inventariem pe toate, numărul lor fiind indefinit deoarece e determinat de o mulțime incomensurabilă de factori și modalități de lucru. Strategiile pot avea în vedere natura textelor (referențiale, pseudoreferențiale și autoreferențiale; marile moduri ale enunțării: proză, poezie, teatru; circuitele producției și recepției

literare : avangardă, canonic, paraliteratură etc.), felul contextualizării (prin aplicarea unor „contexte secundare” sau a unor „grile” interpretative : referitoare la geneza operei, la impresiile criticului, la sursele intertextuale etc.); componenți textuali, în același timp generali și individualizanți (cum ar fi stilul, figurile de tipul metaforei și metonimiei, modalități ale poeticii și retoricii etc.), metodele extrinsece folosite de interpret (împrumutate sociologiei, psihanalizei, antropologiei, arhetipurilor, ideologiilor politice, criticii feministe etc.), genul interpretării (exegeza, traducerea, conjectura, reprezentarea prin transfer semiotic, alegoreza etc.), variabilele receptării (în funcție de influențe, succes, moment și durată, individual și colectiv etc.), obiectivul urmărit de cercetător (semnificația globală ori analize parțiale, focalizarea pe intrigă, personaje, moduri ale narativității etc.). Fără îndoială, factorii aceștia nu au o relevanță egală, unii sînt prea generali, alții insuficient de operaționali ori de preciși ori de utili etc. Însă parcurgerea fastidioasei – și totuși incompletei – liste de mai sus sugerează că proliferarea interpretărilor este încă mai ilimitată, în diversitatea și abundența întrupărilor ei, decît producția de literatură însăși, întrucît e susceptibilă de a livra pentru fiecare text important un număr inepuizabil de comentarii, din cele mai diverse unghiuri de privire.

Înainte de a trece la prezentarea cîtorva tipologii interpretative, vreau s-o reamintesc pe cea schițată de Paul Ricœur, de care am vorbit într-un alt context (p. 174-175). Pentru a ilustra felul dublu de abordare a simbolului, filozoful francez distinge hermeneuticile „arheologice”, a căror preocupare centrală este să demistifice, să smulgă măștile ce deghizează fața ascunsă a simbolurilor, de hermeneuticile „teleologice”, al căror efort pare mai degrabă să constea în a reamintiza, „a regrupa sensul într-o epifanie instaurativă a conștiinței”. Cele dintîi promovează ca regulă de lectură suspiciunea, descoperirea originii disimulate ; lor le-ar aparține Nietzsche, cu a sa voință de putere, Marx, cu baza economică aflată la temelia suprastructurilor, Freud, cu fixațiile infantile și dorințele inconștiente ce ar constitui adevăratul fundal al psihicului. Hermeneuticile teleologice caută adevărul, dar nu îndărătul, ci dincolo de țelurile și valorile pe care operele încearcă să le autorizeze sau să le posnuleze. Dintre ele, Ricœur citează fenomenologia, unde conștiința cititorului aduce la viață actele auctoriale risipite în secvențele textului,

și New Criticism-ul american, pentru care opera este o structură autosuficientă de norme, aproximată, dar niciodată realizată pe deplin de cititor.

Dacă Ricœur nu făcea decît să exemplifice modul de lucru cu simbolurile, fără a-și propune să clasifice analitic cîmpul hermeneutic, pragmatistul american Richard Shusterman preconizează în *The Object of Literary Criticism*, Amsterdam, 1984, o veritabilă tipologie. Punctul său de vedere este al unui filozof al criticii, care-și interzice să emită judecăți de valoare, urmărind să expună într-o formă concentrată modalitățile curente de analiză a operelor literare. Pentru el, „interpretarea nu e un joc, ci o familie de jocuri înrudite”, nu există o logică, ci mai multe logici ale interpretării, între care se manifestă rivalități și dispute de legitimitate. Un punct comun este că toate interpretările vor să furnizeze „explicații”, un altul că, măcar cele care intră în raza explorării autorului, se referă la descoperirea sau construirea semnificației globale. Shusterman apără un pluralism liberal : el susține că pot exista aserțiuni interpretative conflictuale, care totuși să fie deopotrivă adevărate sau plauzibile ; de altă parte, că trebuie ținut cont de varietatea abordărilor și destinatarilor : „Există interpretări adevărate a ceea ce opera înseamnă pentru autor și interpretări adevărate a ceea ce ea înseamnă pentru cititor, interpretări adevărate asupra sensului ei social contemporan și interpretări adevărate asupra sensului arhetipal” (Shusterman, a, p. 168). Așa cum nu există interpretări simple, definitive și indiscutabile asupra operelor literare complexe, „nu prea e de sperat că vom ajunge vreodată la o simplă, finală și indisputabilă interpretare a interpretării” (*ibidem*, p. 150).

Statutul logic al aserțiunilor interpretative se caracterizează, după Shusterman, prin trei tendințe : descriptivism, prescriptivism și performativism. Ca să compare într-un mod accesibil și contrastiv aceste puncte de vedere, el adoptă formula ; „W este I”, în care „W” înseamnă o operă literară, iar „I” - un predicat (ori o suită de predicate) reprezentînd o aserțiune interpretativă (exemplu : „*Hamlet* este drama unui erou șovăitor și melancolic”).

Descriptivismul e ilustrat de subiectiviști și impresioniști. Aceștia (Oscar Wilde, Walter Pater ori Swinburne) îl construiesc pe „W este I” sub forma „W înseamnă pentru mine I”. Dacă criticul e sincer și talentat, interpretarea lui va fi „adevărată”, dar acest „adevăr” poate fi esteticeste trivial, în sensul că este un adevăr despre efectul artistic suportat de critic, nu despre opera însăși. De fapt, valoarea unei

asemenea interpretări nu trebuie căutată în adevărul ei literal, ci în bogăția și frumusețea experienței pe care o descrie și o oferă cititorului. Există însă și descriptiviști „puternici” pentru care „W este I” înseamnă, pur și simplu, „W este I” sau „W este I’ e adevărat”. În această viziune absolutistă, ilustrată de Matthew Arnold, o aserțiune interpretativă e ori adevărată, ori falsă, iar interpretările opozitive sînt incompatibile. Pe această linie se situează și E.D. Hirsch, care identifică sensul adevărat cu intenția auctorială, dar și M.C. Beardsley, tot „absolutist”, însă neintenționalist. Shusterman menționează și o variantă „slabă” a descriptivismului pentru care „W este I” devine „W este I’ e (mai mult ori mai puțin) plauzibil” (Margolis) sau „W este I’ e (mai mult ori mai puțin) adecvat” (Weitz). Ambii susțin că plauzibilitatea ori adecvarea sînt graduale și disting descrierea de interpretare, prima fiind asertare, a doua explicare a faptelor.

Prescriptivismul nu consideră aserțiunile interpretative ca exprimînd propoziții adevărate sau false ori ca ipoteze adecvate-inadecvate, ci mai degrabă ca enunțînd decizii sau recomandări asupra felului în care să ne raportăm la operele literare. „W este I” înseamnă „W trebuie văzut ca I”. Criticul încearcă să-și convingă cititorii – cum proceda de altfel și Wittgenstein – că felul său de a judeca este corect și că se cuvine imitat. C.L. Stevenson, care susține această poziție, insistă că, în pofida aerului obiectiv, aserțiunile interpretative funcționează de fapt ca „recomandări cvasiimperative”, motivate nu numai de argumente cognitive sau logice, ci și de abilitatea cu care interpretul își pledează gustul propriu. Incitanță este și opinia lui F. Fergusson cum că o anumită interpretare n-o exclude pe alta : interpreții ar avea statutul unor „reflectorii” jamesieni, fiecare luminînd o fațetă a operei din unghiul său propriu de vedere.

Performativismul nu se bazează pe descrieri, nici pe recomandări, ci pe performanțe : „W este I” ar însemna că „W e redat ca I”, deci nu ca o propoziție, ci ca un portret al lui W în stilul lui I. În această perspectivă, interpretarea contribuie la crearea și determinarea calităților și sensului operei mai degrabă decît să le releve. Performativistul neagă dihotomia descriere-interpretare, tot așa cum unii filozofi ai științelor resping dihotomia observație-teorie, deoarece ambii consideră așa-zisele „fapte” ca dependente de teorie sau interpretare. Iar dacă prescriptivistul uzează de termenii normativi : corect-eronat, corelativi cu adevărat-fals, folosiți de descriptivist, în schimb, performativistul își califică

interpretarea drept : reușită-nereușită. Deși Shusterman recunoaște că „n-a întâlnit formulări extinse ale poziției performative”, îi citează totuși printre reprezentanții acestei orientări pe R. Wollheim și pe M. Macdonald. Cel din urmă este creditat cu opinia că „critica și evaluarea sînt mai apropiate de creație decît de demonstrație și probă”, iar „sarcina criticului seamănă mai degrabă cu cea a actorului și a interpretului de artă decît cu cea a savantului și a logicianului” (Shustermann, a, p. 157).

O tipologie pe baze mai concrete și operatorii, ținînd îndeosebi seama de practica lucrului cu textul în școli și facultăți, este cea preconizată de Jean Molino. Ea enumeră următoarele cinci modele de analiză textuală :

- modele prescriptive, derivate din retorică și poetică ;
- modele hermeneutice, datînd din Evul Mediu, care discriminează între sensul literal și cele trei sensuri secunde, adaptate însă unor orientări profane ;
- modele istoriciste, de fapt istorico-filologice, de tip exegetic, operînd prin studierea genezei textului, explicarea lexicului, aluziilor, limbajului figurat, structurilor de semnificație ;
- modele lingvistice și structuraliste, fie de examen stilistic (în spiritul anistoric al lui Leo Spitzer), fie în direcția „analizei de text” (în maniera lui Lanson), fie ca analiză structuralistă propriu-zisă (sincronică, detașată de context, focalizată pe dezvoltarea organizării strategice a operei) ;
- modele externe, urmărind explicarea textului prin factori extrinseci (de tip sociologic, psihologic și psihanalitic, arhetipal etc.) (Molino, b, p. 145-153).

Schema lui Molino omite în mod curios modelele bazate pe teoriile receptării, înfloritoare în Germania, ca urmare a influenței școlii de Rezeptionsästhetik de la Konstanz (Jauss, Iser, Gumbrecht etc.), și în Statele Unite, sub semnul mișcării cunoscute sub denumirea „Reader Response Criticism” (antologia *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation*, de S.R. Suleiman și I. Crosman, Princeton University Press, 1980). Este uitat și Umberto Eco, al cărui model semiotic, echilibrînd rolurile autorului, operei și lectorului (*Lector in fabula*, 1979, și *I limiti dell'interpretazione*, 1990), constituie una dintre contribuțiile majore ale timpului nostru la teoria interpretării literare.

O tipologie în funcție de contextele secundare

Cum am precizat înainte, dar fără să exemplific, am încercat în ITL (1988) o clasificare a interpretărilor literare pornind de la perspectiva lecturii, mai precis de la contextul secundar folosit. O reiau aici, cu rectificări și completări importante. Avantajul acestui demers este că adoptă un criteriu decisiv de departajare (deoarece modalitatea contextualizării dă orientarea de bază a oricărei interpretări), dar, în același timp, unitar și flexibil (fiindcă nu limitează a priori nomenclatorul tipurilor descrise). În plus, ni se oferă implicit și o clasificare sistematică a principalelor direcții teoretice ale criticii și hermeneuticii literare contemporane. E luat în calcul și faptul că, pornind de la contextualizare, ca principiu ordonator, se implică posibilitatea de a citi literar și anumite texte nonliterare, ceea ce nu apare în alte tipologii. În fine, fiecare categorie numită mai jos cuprinde un set de orientări comune prin principiile constitutive de bază, dar care se individualizează prin modalitatea aplicării. Ca totdeauna – precizarea e aproape inutilă – tipurile reprezintă „idealități” teoretice, în sensul lui Max Weber, pe care nu le putem regăsi de obicei în practică *tale quale*, ci sub forme hibride sau graduale, variind între „mai mult” și „mai puțin”.

Contextualizarea genetică

Vizează proiectarea operei în spațiul genezei sale, fie pentru a-i studia circumstanțele elaborării (tradiția literară, biografia autorului, configurația sistemului literar etc.), fie pentru a-i reconstitui situația de enunțare (prin critică istorico-filologică: datarea și autenticitatea textului, lămurirea termenilor arhaici, dialectali, a aluziilor etc.), fie pentru a recupera intenția autorului ori „orizontul de așteptare” al publicului. E strategia caracteristică exegezei, pusă la punct de istoria literară în primele decenii ale secolului XX, aflată azi într-un declin evident, deși continuă să fie practică. Nostalgia ei (utopică) este de a regăsi unitatea spulberată dintre contextul enunțării și contextul receptării.

Contextualizarea subiectivă

Fiind una dintre cele mai frecvente și mai productive modalități interpretative, cuprinde cel puțin două tendințe clar ilustrate. Cea dintâi constituie o variantă mai mult ori mai puțin spontană, constând în autopostularea personalității criticului, în instituirea sa ca principiu selectiv și „scaun de judecată”. În acest scop, trăsăturile care-l diferențiază sînt integrate într-un soi de „alter ego”, într-un fel de substitut idealizat al personalității, corespunzînd imaginii pe care individul vrea s-o dea despre sine. E un context tipic pentru critici și esești. El stă la baza impresionismelor de toate tipurile, de la cele asumate (Jules Lemaitre, primul Lovinescu etc.) la cele, extrem de numeroase, nedecarate (A. Thibaudet, la noi, G. Călinescu, Dan C. Mihăilescu, N. Manolescu în *Lecturi infidele* – titlu programatic! – etc.). O a doua tendință, în expansiune din anii '60 ai secolului trecut, o reprezintă diversele școli ale receptării, cea născută la Konstanz, sub impulsul lui Hans Robert Jauss, urmată de diversele variante americane, cuprinse sub firma generală de „Reader Response Criticism”. Caracteristică acestei direcții este tentativa de a pune modalitatea personală a receptării sub semnul unei „comunități interpretative” ori de a considera că operele n-au statutul de structuri autonome, că sînt pretexte, că trăiesc satisfăcînd „orizontul de așteptare” al cititorilor.

Contextualizarea fenomenologică

Își are originea în filozofia lui Husserl, propunîndu-și analiza operelor literare ca obiecte intenționale sau ca esențe, așa cum apar conștiinței, dincolo de orice contingențe sau explicații și depășind antagonismul dintre interioritate și exterioritate. Critica fenomenologică este creditată cu descrieri scrupuloase ale anatomiei operei și ale „concretizării” ei de către cititori (R. Ingarden) ori ale mecanismului lecturii (W. Iser). Școala geneveză (M. Raymond, J. Starobinski, Georges Poulet) se ocupă de raporturile dintre lumea reprezentată și imaginația scriitorului, de modul în care eul fenomenologic construit de interpret reconstituie lumea posibilă a textului.

Contextualizarea transtextuală (intertextuală)

Constă în punerea sistematică în relație a unei opere cu cele din care derivă (prin imitație, influență, parodie etc.) sau cu care prezintă afinități (de tematică, gen, cronologie) sau cu care, pur și simplu, conviețuiește în același spațiu cultural. Este strategia explorată îndeosebi de comparațiști.

Contextualizarea alegorică

Are în vedere căutarea unui sens „veritabil” în locul celui manifest. În acest scop se folosesc adesea grile interpretative împrumutate științelor umane (psihanaliză, sociologie, antropologie etc.), care decupează în operă parcursuri omogene sau combină unități selectate în funcție de problematici extraliterare. Strategiile de substituție își au clientela lor poate tocmai datorită caracterului scientizant : sînt sistematice, descriptive (evitînd, de regulă și în mod explicit, judecățile de valoare), operează cu un limbaj tehnicizat (presumat riguros), își propun obiective parțiale (în principiu, mai lesne de atins).

Contextualizarea politico-ideologică

Explorarea textului din perspectiva clasei conducătoare (mai exact a grupului care exercită puterea) ori a clasei conduse (a grupurilor aflate în opoziție), dar și a unor curențe, partide, tendințe, exprimînd protestul foștilor sau actualilor coloniizați, revendicările libertare ori egalitariste ale minorităților etnice, rasiale, de *gender* etc. Cel mai influent tip de interpretare, cu caracter militant, îl reprezintă diversele varietăți ale criticii marxiste, azi în declin în vestul, îndeosebi în estul Europei, dar încă viguroasă în lumea a treia. De notat, în altă ordine de idei, dar nu fără legătură cu marxismul, importanța criticii feministe, foarte puternică actualmente în Statele Unite, dar și variatele forme ale criticii postcoloniale.

Contextualizarea lingvistică

Studierea operelor literare ca entități verbale autonome, prin analiză sincronică, imanentă, ca „monumente” de limbă, care-și dezvăluie conținutul prin expresivitatea formei. În cadrul structuralismului, curent care a cuprins în anii '60 întregul câmp al științelor umane, lingvistica, devenită știință-pilot, a furnizat cercetării literare un corpus de cunoștințe, metode, dar și speculații, orientînd spre excluderea referentului, repudierea istoricității, accentul pe descrierea unităților minimale și a procedeeelor (acestea din urmă aduse în prim-plan de formalismul rus), substituirea interesului pentru „sens” prin cel pentru „semn” (văzut ca suport al unui program semiologic global, îmbrățișînd toate științele umane). De menționat că la noi, în decalaj de 10-15 ani față de Occident și în pofida suspiciunilor și a cenzurii comuniste, a avut loc o reînnoire a analizei textuale în învățămînt sub influență structuralistă (cum o atestă culegerile *Modalități de interpretare a textului literar*, red. resp. Boris Cazacu, 1981, și *Analiză de texte poetice*, coord. I. Coteanu, 1986).

Contextualizarea retorică

Are esențial în vedere evaluarea eficacității persuasive a discursurilor argumentative, de preferință cele nonliterare, care-și anunță explicit intenția. Analiza retorică poate fi însă extinsă și asupra altor categorii de texte, a celor narrative, poetice, publicitare etc., ca și asupra imaginilor (*Théorie Littéraire*, p. 219-234). Wayne Booth (în *Retorica romanului*), ca și așa-ziii „neoaristotelicieni” americani au preconizat ca interpretarea ficțiunilor să se realizeze sub supravegherea „expresă ori tacită” a creatorului, prin deconspirarea tehnicilor și a procedurilor sale de semnificare.

Contextualizarea deconstructivistă

În condițiile unei configurări textuale ambigue, cu un coeficient slab de consistență, ori ale unei exploatari programatice a fluidității sensului și a nedeterminărilor, care nu impun polisemiei cuvintelor constrîngerea înscriserii într-un traseu preferențial de semnificare, textul devine

indecidabil, permițind inversarea raporturilor dintre centru și periferie, dezvăluirea tensiunilor dintre gramatică și retorică ori utilizarea altor procedee de subversiune. Aceasta este strategia deconstrucției, utilizată de Derrida, Paul de Man și alți cîțiva discipoli.

Există, firește, și alte contextualizări posibile (mitice, religioase, ludice etc.), lista rămîne deschisă.

Profani și experți față cu interpretarea literaturii

Tipologiile interpretării servesc oare la ceva? Întrebarea este brutală, modulată de o insinuare sceptică, nu fără motivație, totuși în esență ilegală. Ca și în literatură, genurile interpretării constituie niște „tipuri ideale”, invizibile în definiția lor abstractă pe teren practic, dar indispensabile ca reper teoretic clasificator. Deși e fără îndoială adevărat că nimeni nu performează operele literare pe baza unor modele canonice aplicate consecvent, nu este mai puțin adevărat că numai raportarea la aceste modele ne ajută să situăm orice analiză într-un spațiu de referință inteligibil.

În lectura profană, interpretarea este solicitată ocazional pentru înlăturarea obstacolelor care blochează ici și colo comprehensiunea, dar și pentru umplerea cu sens a golurilor semantice, motivarea unor comportamente ale personajelor sau derularea unor fire ale intrigii, elaborarea de implicații în zonele de umbră pe care autorul le-a lăsat, cu voie ori fără, în inima cuvintelor și dincolo de ele, mai ales în articularea sensului global al operei ș.a.m.d. Odată încheiat romanul sau poemul și dacă nu e somat să-și ordoneze ideile, consemnându-le în scris (și de ce ar fi?), cititorul își abandonează interpretarea în stadiul ei prediscursiv, fremătător și indecis, aflat pe pragul dintre imaginație și realitate.

Trebuie să traversăm frontiera care-i separă pe amatori de profesioniști ca să ne întîlnim cu interpretarea-scop, reificată, devenită text și discurs de escortă. Dar nici aici să nu ne așteptăm a găsi aplicarea unor strategii unitare și tipice. Potrivit cu competența, sensibilitatea estetică și „imaginea de marcă” instituită ori în curs de instituire, criticii – ca să începem cu ei – își bricolează sistemul de interpretare și evaluare, de obicei combinînd procedee de inspirație metodică diferită. Profilul lor e determinat, în primul rînd, de perspicacitatea comprehensivă și puterea expresiei. Criticul bun vede ceea ce alții ignoră și

rostește cu vocea plină ceea ce cititorii obișnuși intuiesc confuz. El clarifică uzurile semantice ori sintactice care-l contrariază pe cititorul de rînd, construiește pe înțeles semnificația globală a operei și pronunță direct sau indirect o judecată de valoare, validînd sau infirmînd reușita artistică a autorului. Una dintre sarcinile lui de bază este de a clasifica și a ierarhiza, identificînd afinitățile textului cu altele care au abordat aceeași temă ori au uzat de mijloace asemănătoare. Teoria o adaptează exigențelor practicii. Asta înseamnă că-și selectează și-și gestionează principiile directoare ale analizei în funcție de obiectivul avut în vedere (tipul „discursului de escortă”: cronică, studiu, eseu etc.; ce fel de public, cu ce așteptări? etc.), de filozofia personală (în sensul de viziune asupra lumii, opțiune politică, situare în cîmpul specialității), convențiile estetice la modă (care pot fi asumate ori refuzate) și, bineînțeles, în raport cu structura operei. Asemenea medicilor, care afirmă că nu există boli, ci numai bolnavi, criticii au tendința de a vedea mai mult „cazuri” decît „tipuri”.

De fapt, în multe situații, criticii sînt pe jumătate scriitori, iar virtuozitatea lor rezidă nu atît în „a numi”, cît în „a arăta” ce se petrece în tranșeele și subteranele creației, în a exemplifica printr-un limbaj de echivalențe ceea ce e proaspăt, relevant, inefabil în lumea ficțiunii. Ei sînt de obicei sfîșiați între ambiția de a explica loial și convingător opera Altuia și dorința de a-și scrie, în proximitatea ori intimitatea ei, opera proprie. În spiritul lor, observatorul lucid se asociază adesea imaginativului veleitar și frenetic, nerăbdător să se exprime, frustrat de obligația de a fi, în același timp, obiectiv și original, impersonal și individualist, imparțial și părtinitor. Dialectica dintre constrîngerile textuale și libertatea speculativă a gîndirii nu este niciunde mai delicată în proceduri și mai imprevizibilă în rezultate. De aceea, poate mai mult decît în alte domenii, critica literară și de artă, dincolo de competență, fantezie și sensibilitate, presupune talent.

Experiența dovedește că în critică orice discuție asupra semnificării alunecă inevitabil spre aprecieri de natură calitativă. Încă Platon observase acest lucru: „Pentru un om cea mai importantă parte a educației este priceperea în domeniul poeziei: aceasta înseamnă să fii în stare să-ți dai seama în privința celor spuse de poeți, care sînt bine ticluite și care nu, și să știi să le expui, iar atunci cînd ești întrebat să știi să dai seama” (Platon, a, 338e-339a). Într-o formă mai explicită și în terminologie

modernă, aceeași constatare o face Wellek: „Deși exegeza sensului (*Deutung*) poate fi fără îndoială delimitată de judecata de valoare (*Wertung*), acest lucru este rareori practicat sau practicabil în «critica literară»... Un eseu care este pur exegetic trebuie, prin însăși existența lui, să ne ofere o cît de mică judecată de valoare; iar dacă face exegeza unui poem, să conțină o apreciere a valorii estetice, nu a celei istorice, biografice sau filozofice. Faptul însuși de a dedica timp și de a acorda atenție unui poet sau unei opere constituie în sine o judecată de valoare. Dar puține eseuri exegetice exprimă judecăți doar prin actul alegerii unui subiect. De la «înțelegerea poeziei» se trece pe nesimțite la «judecata poeziei»; este vorba însă de judecarea ei în detaliu și în cursul analizei, nu de judecata redusă la o sentință rostită în ultimul paragraf...” (Wellek, Warren, p. 331-332).

În îndeplinirea misiunii de a ierarhiza valorile, considerată altădată drept sarcina lor principală, criticii, deși dispun de un gust educat și se silesc desigur să dea aprecieri echilibrate și corecte, nu se pot sustrage limitărilor inerente ale evaluării, atașamentelor afective sau resentimentelor, afilierii cu anumite grupuri de vîrstă, interese, putere sau prestigiu. Cîteodată ei se dovedesc în practică nu mai puțin capricioși decît cititorii de rînd, iar autoafișarea ostentativă a propriei subiectivități, în detrimentul operei studiate, devine supărătoare. Și totuși nici evidența unor opțiuni partizane, nici inadvertențele de judecată nu infirmă aptitudinile criticilor dotați. Ceea ce ne seduce este, înainte de orice, felul lor strălucitor și memorabil de a face palpabile valorile, de a induce cititorului respirația capodoperei, atmosfera ei, scîlipirea diamantină, intraductibilă în concept, a ideii artistice, care subîntinde universul romanesc sau poetic. Nu exemplele de miopie ori excesele de generozitate atîrnă în balanță, ci faptul că marii critici ne învață să citim inteligent, că ne ajută să ne descoperim pe noi înșine, descoperindu-i pe alții, că ne introduc în conversația perenă, jovială, ludică, desfășurată în jurul „marilor cărți”.

Istoricii literari, spre deosebire de critici, se întemeiază mai puțin pe inspirație și mai mult pe studierea laborioasă a textelor. De aceea, practică îndeosebi exegeza, mai puțin eseu ori comentariul, și sînt preocupați să „explice”, dar nu în sensul lui Călinescu, de a desfășura valorile de semnificație și expresie ale operei, ci în sensul istorist al explorării „condițiilor” (termenul „cauză” e azi discreditat) care au făcut-o posibilă. Ei ajung la specific prin medierea tipurilor și acordă

importanță autorilor minori ori marginalizați, în ideea că aceștia ar reprezenta nivelul mijlociu al creației, țesutul conjunctiv care face din lumea scriitorilor o comunitate. Definirea individualului este făcută în lumina apartenențelor de curent, școală, tendință, familie de spirite, e indexată în funcție de datele contextului socio-cultural și inclusă într-o serie intertextuală, care depășește de obicei hotarele naționale.

Caracteristic istoricului literar este că lucrează cu bibliografia în față, aceasta jucând un rol emulativ, nu doar unul consultativ. Îndeosebi istoricul literar e totdeauna ținut să-și justifice demersul prin aceea că introduce în ecuația receptării noi variante de rezolvare. Altminteri, dacă n-ar avea ceva „altfel” de spus, de ce ar mai lua cuvîntul? El citează aprobativ referințele ce-i anunță sau îi sugerează punctul de vedere și are totdeauna grijă să se situeze în funcție de contextul existent. De aceea, cele mai relevante sînt referințele pe care le contestă și în dezacord cu care își formulează propriile-i opinii. (De pildă, N. Manolescu: „...Împotriva tradiției didactice a genului la noi și pretutindeni, am făcut un loc mare în cuprinsul analizelor opiniilor exprimate anterior. O istorie critică a literaturii nu se poate priva de critica criticii. Dar, mai ales, am dorit să rămîn critic”. Și încă: „Eu sînt un cititor care continuă a crede, în pofida agresiunilor din toate părțile, în ideea naivă că operele artistice se cuvin citite – și recitite – înainte de orice pentru arta lor... și că o istorie a literaturii nu poate fi, în definitiv, altceva decît expresia îndelungă și meticuloasă a unui gust” [Manolescu, b, p. XXI].) În realitate, orice studiu istorico-literar e polemic, deși lucrul acesta rămîne în multe cazuri nedeclarat. Înțitîndu-și recenta istorie a literaturii române „istorie critică”, N. Manolescu riscă pleonasmul. El a voit desigur să facă explicită o regulă de joc folosită de toată lumea, însă tacit și, în orice caz, fără pregnanță și anvergură. Ca și G. Călinescu, el pleacă de la ideea că un bun istoric literar trebuie să fie și un critic valoros. Că domeniile se interpenetrează și că activitățile respective se sprijină reciproc nu încapе îndoială, dar că excelențele s-ar distribui egal îmi pare îndoielnic.

Unde se plasează cercetătorul? În cazul său, nu mai este vorba de interpretarea operelor în funcție de gust, nici în funcție de un consens asumat ori respins, ci de tentativa de a ilustra un demers teoretic ori de a-l induce. Constrîngerile argumentării logice sînt aici mai severe și mai consecvent respectate, ceea ce nu înseamnă însă că se ține în mai mare

măsură seama de conformarea la un model canonic de analiză. De altfel, de regulă, cercetătorul nici nu studiază operele, ci literatura, și anume din perspectiva poeticii, spre a-i nuanța ori a-i înnoi modalitățile de conceptualizare și clasificare. Scopul său este să facă „știință literară”, respingînd cu hotărîre judecata de valoare, expresie a unei individualități ireductibile, întrucît pe baza ei „nu se poate clădi nici măcar o fărîmă de critică sistematică” (Frye, p. 25). De aceea și operează într-o perspectivă holistă, a multiplului, explorînd teme, procedee, categorii și clase de obiecte, proprietăți ale discursului, în niciun caz texte, în singularitatea lor incontrollabilă și nonconceptualizabilă.

Poate fi reglementată interpretarea literară?

La capătul acestui rapid excurs comparativ, întrebarea pe care ne-o punem, deși îi simțim zădărnicia din chiar clipa enunțării sale, este de a ști dacă practica celor ce se ocupă profesional de literatură permite stabilirea unui soi de ghid sau de „caiet de sarcini” al interpretării. Precizez că nu e vorba aici de „condițiile de posibilitate” ori de „criteriile reglementative”, cele ce constituie interpretarea ca gen hermeneutic, de care m-am ocupat în alt capitol (10), ci de modul ei concret de lucru. Altfel spus: există șansa de a ieși din sfera opinabilului și a speculativului, cînd e vorba de a fixa înțelesul exact al unui text literar, pe baza uneia dintre grilele interpretative evocate mai sus? Odată ales tipul de interpretare cu care pornim la drum, în ce chip trebuie procedat, ce pași trebuie făcuți pentru a ajunge la un rezultat valid? Din Antichitate și pînă la Schleiermacher și de la Schleiermacher pînă la Betti, în zilele noastre, s-au depus eforturi nenumărate de a găsi un set de reguli apte să rezolve problema.

Nu este o surpriză că asemenea reguli n-au fost descoperite, ele, pur și simplu, nu există. Mai întii, pentru că sensul e un fenomen calitativ și nonrepetitiv, ca atare nu poate fi nici măsurat, nici prezis, deci este nonformalizabil. Apoi fiindcă noțiunea de „regulă” e mult prea pretențioasă pe terenul literaturii, și nu doar al ei. Regula operează prin „da” și „nu”, respinge metisajele (poate fi regula de trei simplă acceptată pe jumătate sau pe sfert?), impune un mod de rezolvare unitar și invariabil. De aceea, Jenny Thomas (*Meaning in Interaction*) preconizează înlocuirea

termenului „regulă”, de pildă în maximele informale introduse de Grice în vederea unei relații conversative optime, prin cel de „principiu”. Regulile sînt constitutive și convenționale, principiile orientative și motivate. Spre deosebire de reguli, care sînt exclusiviste, principiile ar fi mai flexibile (ceea ce nu mi se pare în totul exact); este însă adevărat că regulile au un caracter normativ, constrîngător, în vreme ce principiile pot acționa și pe terenul codurilor probabiliste (Thomas, p. 58). Și totuși, sugestia de a abandona noțiunea de „regulă” nu mi se pare aplicabilă. Ea e prea adînc înrădăcinată pentru a mai fi dată la o parte. Am putea, cel mult, să ne servim de ea într-o variantă „slabă”, adaptată specificității științelor umane, unde nu există decît arareori legi ori determinări stricte; ar avea, în acest caz, înțelesul de mod de lucru recomandabil.

Dar și așa fiind, încercările de a deduce empiric niște pseudoreguli, de fapt niște norme rezonabile de semnificare, s-au văzut mereu prinse într-o dilemă insolubilă: ori ele sînt prea generale (unul dintre „canoanele” lui Betti pretinde interpretului „să-și pună propria actualitate vie în acord și-n strînsă armonie cu mesajul ce-i parvine de la obiect, astfel încît subiectul și obiectul să vibreze la unison” [Betti, p. 53-54]) și atunci n-au valoare operatorie, ori sînt prea particulare (se aplică doar cazului dat) și atunci nu prezintă niciun interes. Să nu uităm că punctul de plecare al teoriei hermeneutice a lui Gadamer a fost, după propria-i mărturisire, „faptul că opera de artă reprezintă o sfidare lansată comprehensiunii, pentru că ea scapă indefinit oricărei explicații și opune o rezistență insurmontabilă cui ar vrea s-o traducă în identitatea conceptului” (Gadamer, b, 2, p. 17). Încît E.D. Hirsch pare a avea dreptate observînd că „actul de a înțelege este, în principiu, o coniectură genială (sau eronată) și nu există nici metode care să ne învețe să facem coniecturi, nici reguli de generare a intuițiilor” (Hirsch, p. 210).

Și totuși interpretarea, mai ales cînd depășește nivelul hermeneuticii spontane, de care fiecare se servește fără a o fi învățat, nu e de obicei abandonată liberului arbitru al subiectului. Am mai mai vorbit despre faptul că toate domeniile cunoașterii și-au format în decursul vremii un întreg arsenal de metode, destinate să protejeze cercetarea de erori și să-i asigure, pe cît e cu putință, acuratețea informației, justetea abordărilor, corectitudinea procedeelelor, maxima probabilitate a concluziilor.

Așa cum cursurile de *writing*, introduse recent și în unele universități ale noastre, nu urmăresc să scoată scriitori pe bandă rulantă, cu atît mai

puțin să-i învețe pe doritori să creeze capodopere, la fel recomandările pe care le găsim în unele manuale de lectură ori de hermeneutică n-au scopul de a conduce la interpretări exemplare. Ele își propun obiectivul modest, dar util de a adăuga echipamentului metodologic, caracteristic fiecărei discipline, o inițiere generală în practicile reflexive ale hermeneuticii, de natură să le eficientizeze folosirea. Ce reușim să punem în lumină sînt însă postulări relativ banale, așa-zise „reguli” operaționale, care adesea îi dezamăgesc pe novici. Ei se așteaptă să afle secrete spectaculoase sau rețete garantate, iar noi le vorbim de respectarea unor criterii foarte rezonabile, desigur, dar care par a aparține categoriei „asta știam și eu”, „nimic deosebit”. În plus, sînt de o mare generalitate, ceea ce înseamnă că pentru a le aplica unor cazuri concrete trebuie să le interpretăm. Așadar, instrumentul cu care operăm spre a deschide porțile sensului ridică el însuși semne de întrebare. Așa stînd lucrurile, cum s-o scoatem la capăt cu trecerea de la reguli la exemplificări? Și, mai ales, cum să procedăm cu textele literare, presupunînd desigur că, în pofida scepticismelor de rigoare și de bonton, luăm în serios vocația hermeneutică a criticii?

„Testările” lui Armstrong

Spre a fixa ideile, voi prezenta propunerile recente (1990) ale unui teoretician american, Paul Armstrong, la zi cu bibliografia de specialitate de peste ocean (*Conflicting Readings*, 1990, p. 13-19). El numește regulile „testări” pe care criticii și interpreții le utilizează spre a evalua constrîngerile exercitate asupra înțelegerii și „a marca frontierele dintre lecturi permise și lecturi ilegite”. Primul test de validitate a lecturii literare l-ar constitui, în opinia sa, *inclusivitatea*. Este vorba de a cîntări în ce măsură ipoteza de lectură a criticului, deci grila interpretativă pe care o alege și cu care pornește la drum, reușește să acomodeze între ei, în mod armonios, cît mai mulți dintre constituenții textuali. Ideea e că părțile care nu se încadrează ipotezei reprezintă anomalii falsificabile. Simțul comun pare în acest caz să confirme teoria: în adevăr, o ipoteză de lucru care nu convine unuia sau mai multor elemente semnificative ale operei pare a-și proba insuficiența. Asta nu înseamnă însă că inclusivitatea presupune o interpretare unică. După cum am arătat mai

sus, numărul contextelor secundare, respectiv al grilelor care pot fi utilizate spre a deschide textul și a-i construi sensul, este foarte mare. Presupozițiile de plecare pot fi, de aceea, extrem de diferite, ceea ce, evident, diversifică în așa măsură rezultatele, încît nici nu avem temeii să le comparăm din punct de vedere calitativ, cum nu putem compara, spre pildă, merele cu scaunele. Relevanța lecturilor depinde de gustul și sensibilitatea fiecărui lector, însă, în principiu, acolo unde regula inclusivității este respectată, orice interpretare, indiferent de tipul contextualizării, îndeplinește condiția de acceptabilitate. Aceasta e viziunea, predominantă azi, a pluralismului interpretativ.

Al doilea test preconizat de Armstrong este al *intersubiectivității*, astfel spus, al consensului majoritar. Însă teoreticianul american nu distinge între „succes” și „valoare”, adică între adeziunea de masă, exprimată prin tiraj ori rating, și evaluarea de către experți a performanței auctoriale. De menționat e că, în orice caz, consensul, fie la nivel de masă, fie de elită, dă în ambele cazuri indicații prețioase, dar neconcludente. Pe de o parte, e adevărat că – așa cum declara Novalis (într-o maximă adoptată de Joseph Conrad drept epigraf la *Lord Jim*) – „convingerile mele vor câștiga enorm dacă se va ivi un alt cuget care să le împărtășească”. Or – cum se exprima, în același sens, Leo Spitzer – jeluul legitim al criticii trebuie să fie atingerea unui *consensus omnium*. Pe de altă parte însă, știm bine că și cei mai însemnați critici se pot înșela; cu atît mai mult lucrul acesta este posibil cu cititorii de rînd: istoria literaturii și a artelor cunoaște numeroase cazuri de creatori celebrați de contemporani și apoi căzuți în uitare sau, invers, nebăgați în seamă în cursul vieții, dar așezați pe soclu după moarte. Oricum, intersubiectivitatea – și anume cea care se instituie pe criterii calitative, prin analize și judecăți vizînd valoarea, și nu (sau nu numai) succesul – are mai mulți sorți de supraviețuire.

Cel de-al treilea test propus de Armstrong e al *eficacității*. El constă din evaluarea grilei interpretative alese, pe temeii pragmatice, spre a vedea dacă aceasta e în stare să conducă la o comprehensiune consistentă și la descoperiri relevante. Dacă survin blocaje ori anomalii repetate, atunci se desprinde concluzia că ipoteza inițială de lectură nu corespunde și trebuie înlocuită cu o alta, mai productivă. Armstrong îl citează pe William James, care spunea „că avem dreptul de a crede, pe riscul propriu, orice asumție destul de atrăgătoare ca să ne tenteze”. Dar tot

el avertiza asupra necesității de a urmări atent consecințele punerii în execuție a acestei asumptii, întrucît doar rezultatele efective sînt în măsură să confirme alegerea ei sau s-o invalideze. Problema pentru interpret e să fie mereu deschis, cu mintea proaspătă, spre a se dumiri dacă erorile sau incongruențele survenite în aplicarea unei grile interpretative au ca origine inabilități personale de gestiune ori inadecvarea instrumentului însuși. Acest control dublat de autocontrol ne reamintște de considerațiile lui Peirce asupra „fixării” convingerilor, pe care le-am discutat în alt context. Am văzut deja că este extrem de dificil să te distanțezi de o convingere adînc întemeiată, chiar dacă aceasta e contrazisă de o serie de evidențe („metoda tenacității”) ori de așteptarea ferventă, dar plină de *parti-pris*-uri, cu care întîmpini o experiență necunoscută („metoda a priori”) ori de creditul acordat unor puncte de vedere cu pretenții normative („metoda autorității”). A ieși din „încrămenirea în proiect” – după memorabila expresie a lui Liiceanu – reclamă o anumită elasticitate a minții, dar și o doză de bunăvoință (în care intră dorința de a coopera și capacitatea de a-i asculta pe ceilalți, puțința de a-ți învinge orgoliul și resentimentele etc.). Dar și îndrăzneala de a risca schimbarea.

După cum se vede, Armstrong este foarte parcimonios cu așa-zisele „testări”. Abia dacă ne oferă trei criterii : inclusivitatea, eficacitatea (în sensul productivității grilei interpretative) și intersubiectivitatea, înțeleasă oarecum reductiv drept asentimentul celorlalți. Dintre acestea doar primele două sînt intrinsece (avîndu-și motivarea în analiza textuală), cel de-al treilea servește doar ca o confirmare sau o infirmare a unei interpretări deja încheiate. E lesne de văzut că cercetătorul omite cel puțin două criterii de validare adesea folosite : primul – istoricitatea (în dublu sens, al genezei operei, al apropierii prin anchetă filologic-contextuală de condițiile de producție originare, pe de o parte, și al interferenței asumate cu perspectiva contemporană a lecturii critice, pe de alta) ; celălalt criteriu este intertextualitatea, în sensul confruntării propriilor opinii cu tradiția interpretativă, ale cărei comentarii și exegeze nu pot fi ignorate, fie că interpretul se situează în continuitatea lor, fie că le contestă (și, ca totdeauna, mai ales, opoziția e stimulativă), fie, în fine, că se distanțează de ceea ce s-a spus, căutînd „mutări noi”, capabile să modifice radical regulile de joc.

Concluzia ? Desigur, dezamăgitoare. „Testele” lui Armstrong, inclusiv completările aduse, sînt prea puțin operaționale, plasîndu-se la o prea mare altitudine față de situația concretă a lecturii și interpretării. Ele preconizează niște principii abstracte de validare, a căror traducere în fapt nu ne poate duce prea departe : sigur este că recomandările respective au darul să suscite controverse la nesfîrșit ; în plus, n-au defel caracter specific, nemanifestînd prin ceva că se referă explicit la texte literare.

Practica lecturii literare experte

Dar dacă nu există reguli coercitive, nici pseudoreguli rezonabile, nu ne rămîne nimic de făcut ? Întrebarea e desigur retorică. Totdeauna este „ceva” de făcut, spre exemplu, să rediscutăm problema în alți termeni, inventînd adică mișcări noi, sau să evităm impasul, adoptînd o poziție egal depărtată de extreme, etc. În loc să ne pierdem vremea căutînd reglementări atotputernice, putem muta finalitatea cercetării de la „ce” la „cum”, de la știința elaborării și depistării sensului la comportamentul cercetătorului care dorește să-și croiască drum spre inima textului și să se bucure de privilegiul transferului său în imaginar. Problema este de a încerca să explicităm ce au comun practicile de lectură expertă, deși aceste practici sînt greu de elucidat, deoarece refuză lumina tare a conceptului și ni se înfățișează sub forme ocolite și evanescente. Cu toate astea, e cu puțință să punem în lumină anumite modalități și atitudini, un *savoir-faire*, un *know how* al cititorului experimentat.

În primul rînd, trebuie ținut cont de specificitatea textului literar, care rezidă în dublul său caracter : de formă estetică și lume ficțională. Însă, după observația lui Szondi, esteticul nu constituie o concluzie sau un post-scriptum al lecturii, ci un prealabil al ei. Ca atare, textul literar trebuie citit într-o dispoziție de „duminică”, pe cît posibil relaxată, acordîndu-ne timp, cu atenția la pîndă, fără să ne grăbim, pariînd programatic alît pe relatarea însăși, cît și pe modul spunerii. Căci, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în alte domenii, în știință ori în comunicarea de informații, literatura este un joc al fanteziei și o formă de implozie a limbajului. Spre a o gusta, e nevoie de o anumită pregătire, de capacitatea de a o de pragmatiza, de suplețea facultăților noastre receptive (care includ, deopotrivă, cogniția și sensibilitatea), de o

anumită experiență anterioară, în măsură să ne furnizeze repere asupra genurilor și a unor performanțe exemplare (clasicii!).

Presupunem că, datorită școlii și/sau experienței, cititorul care ia în mîini un text poetic nu e un simplu beoțian, că, în plus, are curiozitatea și dorința de a-și aprofunda înțelegerea. În acest caz, nimic mai oportun decît respectarea recomandării lui Hans Robert Jauss de a efectua o primă lectură care nu vizează deocamdată semnificația integrală și, în orice caz, nu reprezintă „ultimul cuvînt” al interpretării. Ea constituie o sensibilizare a caracterului estetic al poemului, manifest în ritm, rimă, prozodie, avalanșa imaginilor, situarea într-un cadru intonațional care accentuează scoaterea textului din lumea comună a referențialității. Are loc o recunoaștere a terenului, o deschidere asupra sensului, audierea interioară a unei voci singulare. De-abia a doua lectură e reflexivă, aceasta tematizează proeminențele semantice în orizontul retrospectiv a ceea ce pare să se conexeze într-un înțeles încă labil, aproximativ, dibuitor. În lumina semnificației de ansamblu sînt formulate ipoteze asupra predicțiilor insolite ori a articulărilor posibile. O a treia lectură, cu popasuri meditative asupra punctelor de sudură și tensiune, a imaginilor care țîșnesc parcă din fundal, a obscurităților și recurențelor, lasă de obicei să se întrezărească ceea ce la început a fost disimulat și se configurează acum, din ce în ce mai mult, drept o lume alternativă. I se mai cere acestei lecturi ori celor contigue ei, efectuate integral sau parțial, în funcție de necesități, să verifice procedurile de semnificare și afinitățile de familie ale textului, locul pe care-l ocupă în universul ilimitat al creației.

Ne interesează mai puțin aici tentativa lui Jauss de a echivala cele trei lecturi, *mutatis mutandum*, cu cele trei momente ale hermeneuticii pietiste din epoca Luminilor: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* și *subtilitas applicandi*. Esențială îmi pare a fi separarea euristică, deci provizorie, a percepției estetice de interpretarea propriu-zisă, ea însăși divizată într-o fază de reflecție aprofundată urmată de o alta, care realizează deplin joncțiunea impresiilor estetice cu structurile efective ale textului și sinuează opera, istoric și genologic, în marele repertoriu al liricii universale. Apare ca deosebit de important avertismentul că „prioritatea percepției estetice în triada hermeneuticii literare implică orizontul, nu prioritatea temporală a primei lecturi; (căci) orizontul comprehensiunii perceptive poate foarte bine să nu se degajeze decît în

momentul celei de-a doua lecturi sau cu ajutorul comprehensiunii istorice" (Jauss, a, p. 95-107).

Schimbînd ce este de schimbat, strategia lecturilor succesive e utilizabilă și în analiza prozei (roman, povestire, nuvelă etc.). Modalitățile concrete de lucru sînt multiple, însă trebuie subliniat că „ponderea” lor e strict contingentă, variînd de la caz la caz, iar „ordinea” în care au loc nu e fixată; ambele criterii, atît ponderea, cît și ordinea, depind de caracteristicile operei analizate, dar și de destinația specifică a discursului interpretativ și, desigur, de opțiunea și competența interpretului. Enumerarea care urmează adună așadar componentele obișnuite ale interpretării literare, fără a le ierarhiza după importanță ori cronologie.

Se cuvine totuși să acordăm preeminență unui demers care dispune, în mod logic, în practica obișnuită, de o postură instaurativă. Demersul acesta esențial constă în alegerea „grilei” interpretative, altfel spus, a „cadrajului” ori a contextului secund, fiindcă acesta orientează întregul curs al argumentării și fixează strategia utilizării diverselor mijloace de concretizare a semnificațiilor. Chiar dacă nu este explicitată, prin simplul fapt că-și subordonează procedurile analizei, „grila” își joacă rolul director, cel puțin în interpretările cu pretenții de validitate. Ea nu este o simplă tehnică a descifrării, ci un mod de gîndire.

Extrem de importantă prin consecințele practice se dovedește a fi decizia interpretului de a analiza opera în detaliu – ceea ce e posibil doar în cazul textelor scurte – ori de a o explora în integralitatea ei. Microanalizele, efectuate îndeosebi în școală, pe poezii de cîteva strofe ori pe fragmente de proză sau teatru de cîteva pagini (analizele de text sau comentariile), au marele avantaj că permit studiul atent și riguros al relațiilor dintre semnificație și expresie, luînd în calcul particularitățile scriinurii, articularea diverselor niveluri ale cercetării (sub raport semantic, sintactic, figurativ, psihologic etc., afinitățile de curent și familie spirituală, trimiterile intertextuale etc.). Evident, se impune obligația ca extrasele respective să concentreze ceea ce este caracteristic pentru stilul, viziunea despre lume, tematica textului etc., fiindcă nu orice fragment e suficient de reprezentativ.

O altă componentă a procesului interpretativ, indispensabilă îndeosebi cînd avem a face cu texte clasice ori exotice, despre care am mai vorbit, constă în efectuarea unei „toalete istorico-filologice” (constînd în suprimarea „distanței culturale” pentru a aduce lectura textului cît mai

aproape de nivelul primei sale enunțări, prin clarificarea lexicului, sintaxei, figurilor, aluziilor, cunoștințelor de ordin enciclopedic etc.).

La acestea se adaugă și îndatorirea de a respecta „nucleul invariant”, totalitatea componentelor stabile, cu ajutorul cărora se concretizează ficțiunea: numele personajelor, statutul lor civil (vîrstă, profesie, rude etc.), peripețiile intrigii, succesiunea evenimentelor etc. Dacă rîvnește la validare, trebuie ca interpretul să nu ignore niciuna dintre „datele” propuse de autor.

În rest, ca orice cititor angajat în lectura ficțiunii, el trebuie să procedeze la umplerea cu sens a vidurilor semantice și la clarificarea nedeterminărilor (create dinadins de autor spre a le da cititorilor ocazia să devină, din parteneri, complici). Are, în plus, sarcina de a-și negocia o distanță convenabilă față de text, asemănătoare pînă la un punct celei a profanului, care se investește, fără reticențe, în lumea ficțiunii, dar și capabilă să se îndepărteze de ea, odată momentele identificatorii depășite. Cum spune Ricœur, „distanța bună e cea în care iluzia devine, rînd pe rînd, irezistibilă și intenabilă” (Ricœur, e, 3, p. 247). Tocmai arta concilierii între perspectiva „aproapelui” și cea a „departelui”, între prospețimea receptării și acuitatea interogării critice, este ceea ce caracterizează o interpretare literară plauzibilă.

Din punct de vedere operațional, interpretul „știe” că trebuie să înceapă prin a-și lămuri coordonatele situației și relațiile dintre personaje, formulînd o ipoteză-cadru a direcției pe care textul, prin „constringerile” sale sintactico-semantice, o „împune” dinamicii decodificatorii. În continuare, performarea decurge ca un travaliu de revizuire permanentă a presupunerilor de plecare, fie confirmîndu-le, prin adaosuri de episoade și detalii (ajustări aditive), fie răsturnîndu-le, prin adoptarea unor soluții alternative (ajustări contrastive). Deznodămîntul aduce rezolvarea necunoscutelor rămase încă în suspensie, provocînd o ultimă sistematizare a materialului informativ și oferind putința unei viziuni panoramice asupra textului ca întreg. Interpretarea, în înțelesul ei major, se declanșează de-abia acum. Esențialmente, ea constă într-un demers de relectură, efectuat metodic, în lumina uneia dintre contextualizările enumerate mai sus ori, foarte adesea, a combinării lor, mai mult sau mai puțin hibride.

În cazul, cel mai frecvent, cînd vizăm o interpretare frontală, urmărind elucidarea semnificației textului prin cooperarea unui lector competent, trebuie avută în vedere manipularea rezonabilă a multiplelor

serii de semne care se unesc și se interferează în țesătura textuală a operei. Dintre acestea, cinci par esențiale. Le descriu, adoptînd o schemă a lui Michel Mansuy (mai operațională și ținînd în mai mare măsură seama de experiența comună decît cea, prea sofisticată, a lui Roland Barthes, din *S/Z*):

1. Seria semnelor care produc și semnifică trama narativă (intriga), principalul factor de coerență și semnificare, concretizînd „topicul”, în speță, unitatea tematică, ceea ce „disciplinează semioza” posibilă și „orientează direcția actualizărilor” (Eco, c, p. 127). Asemenea magnetului care regrupează pilitura de fier, intriga structurează materia operei: întîmplări, personaje, evenimente, spații diegetice etc. (tema sau „ideea principală” constituie matricea, la nivelul unei generalizări inevitabil reductive, a subiectului operei).

2. Seria semnelor a căror actualizare produce personajele; statutul, modul lor de a fi și a se comporta, raporturile interpersonale.

3. Seria semnelor care elaborează realitatea socială, culturală, mitică în care se desfășoară acțiunea.

4. Seria semnelor care evocă o realitate simbolică, paralelă celei manifeste, desfășurînd uneori alt spațiu, alți eroi, altă acțiune, ce pot modifica sensul și valoarea atribuite lecturii literale, în suprafață.

5. Seria semnelor care definesc punctul de vedere al autorului (naratorului ori „reflectorilor”, în sens jamesian) și modul său de a valoriza lumea prezentată (Mansuy, p. 135-136).

Problema discriminării între diversele tipuri de semne, unele vizibile și aflate în contiguitate, altele conexe la distanță ori aparținînd în același timp mai multor serii, admite diverse soluții, întrucît se bazează pe o selecție care diferă de la caz la caz și uzează de criterii imposibil de armonizat. Alegerea semnelor, folosirea lor (nonanticipabilă), elucidarea felului în care funcționează, a modalităților și a ponderii infinit variate în care seriile se combină, generînd diverse scenarii, nu pot fi standardizate. Interpretarea rămîne totdeauna, dincolo de existența unor puncte de sprijin, mai mult ori mai puțin solide, un act personal și creativ. E un pariu, și anume, insubordonabil unor reguli stabilite o dată pentru totdeauna, el cade deplin în responsabilitatea interpretului.

Singurul lucru posibil este să punem simțirea noastră autentică mai presus de voința de a șoca, dorința de a servi opera străină mai presus de aceea de a ne pune în valoare meritele personale. Interpretarea are nevoie de acribie, dar și de generozitate. Ea nu se naște din indiferență ori rutină, ci dintr-o sensibilitate capabilă să vibreze și o inteligență suplă și mobilă, gata să recunoască talentul, chiar dacă nu corespunde preferințelor proprii de gust.

12. Limitele interpretării

Am descris în paginile de mai sus interpretarea drept o manifestare naturală, inerentă gândirii, un exercițiu reflexiv în care, adesea, alunecăm involuntar, dar pe care-l relansăm apoi în mod deliberat. Am spus că înțelegerea „survine”, dar că această survenire, căreia Heidegger îi acordă proprietatea unui „mod de a fi” al omului, se conștientizează la un moment dat, în confruntarea cu o dificultate, un obstacol, o sfidare, o impulsivitate neașteptată. Adusă în lumina conștiinței de sine, interpretarea devine o activitate dirijată spre depășirea momentului de impas, susținută de tehnici și rutine deprinse din experiența anterioară a cunoașterii lumii și a relațiilor interpersonale, dar și de spontaneitatea unei inventivități incontrolabile.

Cît de departe poate merge interpretarea? Există frontiere care-i barează drumul? Îi e cu putință să acopere toate teritoriile virtual accesibile spiritului nostru? Cît de exacte sînt aserțiunile ei? Cît de sigure rezultatele? Iată cîteva întrebări esențiale care pun în discuție problema „limitelor”, cu alte cuvinte, a frontierelor ipotetice înăuntrul cărora sînt întrunite condițiile funcționării ei „normale”.

A determina limitele nu este o activitate de rutină. În primul rînd, e discutabilă chiar și ideea de „limite”. Admițînd principial că ele ar exista, nu e defel simplu să le stabilim. Și asta, înainte de toate, fiindcă, prin natura ei cognitivă, interpretarea este prin excelență flexibilă, avînd capacitatea să se adapteze la circumstanțe noi, să se autodepășească, extinzîndu-și mereu sfera de competență. De aceea, „frontiera” despre care e vorba constituie doar un reper ideal, diferit de la individ la individ și de la obiect de aplicație la obiect de aplicație.

Caracterul implacabil și totuși indefinisabil al „limitei” se regăsește și în alte domenii. Am să iau un exemplu edificator, deși analogia

rămîne încă îndepărtată. Constatăm de exemplu, în sport, că, în pofida concurenței și a pregătirii tot mai bune a atleților și în pofida faptului că recordurile sînt continuu ameliorate, acest lucru se întîmplă din ce în ce mai anevoie și cu rezultate tot mai apropiate unele de altele: de la diferențe măsurate în minute ori centimetri s-a trecut la fracțiuni de secundă și milimetri. E evident că, teoretic, e de așteptat să vină un moment în care nici săritorii, nici sprinterii, oricît de dotați, n-au să mai poată progresa, deoarece vor fi atins limita posibilităților umane. Totuși, nimeni nu se încumetă să pronosticheze care este această limită.

Cu atît mai puțin e posibil acest lucru în domeniul cogniției, atît de complex și de greu discriminabil, unde măsurătorile au, în genere, o pondere mică și foarte relativă (eșecul parțial al testelor de inteligență e o dovadă între altele). În orice caz, vorbind de limitele interpretării am în vedere mai ales problema incompatibilităților de ordin calitativ, nu pe cea a cuantificării. Problema este de a ști, pe de o parte, dacă interpretarea, ca expresie a raționalității, poate acționa în orice situație și pe orice teren; pe de altă parte, dacă procedurile ei satisfac din punct de vedere metodologic (altfel spus, care sînt piedicile pe care le întîmpină și în ce măsură li frinează activitatea).

Nonconceptualizabilul și nonverbalul

Sub cîteva din formele ei, ca exegeză, traducere, conjectură, interpretarea întîmpină mari dificultăți în abordarea operelor muzicale ori plastice. Pentru spiritele riguroase, dificultățile sînt chiar insurmontabile, datorită limbajelor care enunță proprietățile specifice lucrărilor respective (evit să le înscriu în categoria largă a textelor). O piesă de muzică instrumentală ori o pictură abstractă pot fi descrise în cuvinte – așa cum se și întîmplă în cronicile de artă – consemnînd, cu ajutorul unui vocabular mai mult sau mai puțin specializat, elementele de tehnică ori stil de care s-a folosit autorul sau impresiile produse receptorilor avizați. Dintre genurile interpretării, comentariul pare a fi cel care, prin flexibilitate și libertățile acordate prestatorului, se adecvează cel mai bine vorbirii despre ceea ce nu aparține universului vorbirii. Iată, spre exemplu, două extrase de cronici, una mai „tehnică”, cealaltă mai „impresionistă” :

„Concertul (pentru vioară și orchestră în mi-major) de Bach recurge, în afară de instrumentul solist: violino concertanto, la o formație de coarde care cuprinde două grupe de viori, una de viole și una de bași (violoncel și contrabași). Prima parte, Allegro, a concertului, debutează cu o frază energetică, viguroasă, intonată de tutti-ul orchestral. Fragmente caracteristice din această frază – începutul, diverse formule de cadență etc. – vor fi reluate periodic și variat de-a lungul întregii mișcări, aproape întotdeauna în sonoritățile pline ale totalității formației etc.” (Ștefan Niculescu, prezentare disc 1018 Electrecord).

„Concertul (pentru pian și orchestră în la minor) de Grieg este o broderie pianistică cu prea multe fiorituri, un joc sonor care îți fură gândul și te lasă cu impresia unei lanterne magice. Toți pianiștii sînt bucuroși să fugă pe claviatura pianului, obținînd întotdeauna succese facile, efectele superficiale fiind la îndemîna tuturor. Ca un mozaic multicolor, Grieg ne dă crîmpeie de folclor norvegian, arpegii emfatice, ritmuri rupte și înnodate, coliere de mărgelile și posibilități de gestulație, cît vrea pianistul să desfășoare fără a dezechilibra conținutul muzical etc.” (Cella Delavrancea, în *România literară*, 28 martie 1970).

Ceea ce lipsește ambelor analize, deși excelente în „genul” lor, este posibilitatea de a releva „ce se întîmplă” efectiv celui care ascultă un concert, cum se „traduce” conținutul muzicii, modul în care ea ne captivează și ne locuiește adîncurile sufletului, cum ne pune ființa în contact „cu ceea ce transcende dicibilul și depășește analizabilul”, cu „logica unui sens diferit de cel al rațiunii” (Steiner, c, p. 259). Oricît de mare ar fi talentul criticului și abilitatea lui evocativă, el nu poate transgresa diferența dintre limbaje, dintre limbajul conceptului și motivații raționale, pe de o parte, și limbajul armoniilor și contrapunctelor sonore, pe de alta. Aceeași incompatibilitate se manifestă și în domeniul artelor imaginii, al picturii ori sculpturii. De aceea, singura interpretare plauzibilă, în propriii ei termeni, a piesei instrumentale o dă pianistul, violonistul sau dirijorul, iar interpretarea veritabilă a tabloului unui maestru o face un alt maestru, care-l imită sau îl reface pe pînză, transformîndu-l creator.

Diferența de limbaje constituie un handicap care poate fi, uneori, diminuat sau îmblînzit, dar nu poate fi eludat. Niciodată nu-i e posibil cuiva să „înțeleagă” semnificația unei opere muzicale doar citind despre ea, fie și cea mai luminoasă și inspirată pagină. Motivul e că nu există

parafrază acceptabilă. Cînd lui Schumann i s-a cerut odată să explice sensul uneia dintre compozițiile sale, el s-a așezat la pian și a executat-o din nou. La fel stau lucrurile și cu pînzele marilor pictori. A descrie, cu lux de calificative, *Guernica* lui Picasso cui n-a apucat să vadă tabloul înseamnă osteneală vană. (Nu e mai puțin adevărat că pot exista cazuri în care privitorul rămîne tot alit de perplex după vizionare ca și înainte. Dar aceasta reprezintă o problemă de educație, care n-are a face cu obiectul rîndurilor de față.) Interpretarea verbală a artelor nonverbale rămîne problematică, în măsura în care nu se bazează pe prealabile audiții ori vizionări. De aceea, criticilor de artă le este extrem de greu să se adreseze unui public de profani, care trebuie mai întîi inițiat „cum” să privească și să asculte. Dimpotrivă, le vine mai ușor și-și pot pune mai bine în valoare personalitatea, conversînd cu cunoscătorii, fiindcă ei posedă material comparativ de referință și un vocabular de specialitate.

Animism și determinare

Spre deosebire de interpretarea științifică, prin excelență rațională, bazată pe principiile identității, noncontradicției, cauzalității și presupunînd ca o condiție *sine qua non* posibilitatea verificării, interpretările asociate mitologiei ori religiei încalcă adesea prescripțiile logicii, nu sînt verificabile și se servesc de scheme animiste, care trimit la persoane, zei sau spirite oculte. Evident, în zilele noastre, între explicarea dată de știință trăsnetului (descărcare între mase noroase încărcate cu electricitate de semn contrar) și cea dată de mitologie (mînia zeilor), alegerea nu este greu de făcut.

Cînd însă problema nu mai e de a elucida fenomene ale naturii, ci evenimente umane, care se referă așadar la sentimente, intenții și decizii, explicațiile tradiționale par a fi uneori mai inteligibile, dacă nu mai convingătoare, pentru că sînt personalizate și iau în calcul responsabilitatea indivizilor, capacitatea lor de autodeterminare. Ele au, de aceea, un caracter mai lesne sesizabil și mai imediat decît cele științifice, care trimit, de regulă, la o cauzalitate impersonală. „Pare mai firesc să explic că am fost lovit de o piatră zvirlită de cineva care a voit să mă bată... decît să invoc o succesiune de determinări fizico-chimice finalizate prin lucrul mecanic al unui braț și o balistică a pietrei, cu originea

în mișcările și interacțiunile moleculare ce constituie corpul omenesc, iar în cele din urmă ducînd, ca totdeauna, la cîteva ecuații de mecanică cuantică." (Atlan, p. 192)

În viața de toate zilele, pentru a ne explica ce se întîmplă, utilizăm cu toții, rutinier, scheme interpretative care aplică principii animiste. Cînd are loc un eveniment, tindem să-l atribuim cuiva „pentru că” cineva sau ceva l-au împins (constrîns, condiționat) să-l producă (animism de tip cauzal), ori „pentru că” cineva să-și atingă (să-și realizeze) un scop (animism de tip finalist). Dacă un automobil tamponează un altul, înclinăm să căutăm vinovatul între cei doi șoferi, deși cauza veritabilă ar putea fi o pană de motor incidentală; dar chiar în cazul în care e dovedită deficiența mecanică, argumentul *ad hominem* își păstrează greutatea: oare revizia tehnică a fost făcută la timp? nu este cineva răspunzător de neglijență?

Deși sîntem conștienți că orice fenomen aparține unui lanț extrem de complex de determinări, sfîrșind în cele din urmă cu mișcarea moleculară, nu recurgem niciodată la examinarea detaliată a înlănțuirii de cauze și motive. Ar fi o procedare neînțeleaptă, dată fiind imposibilitatea practică de a urmări retroactiv succesiunea inextricabilă de condiționări. Dar ar fi și o întreprindere contraproductivă întrucît n-ar face decît să diminueze răspunderea civilă și etică pe care se întemeiază filozofia vieții cotidiene, funcționarea dreptului și a moralei. Căci dacă totul este determinat, liberul arbitru se evaporă. Așa cum observă Henri Atlan, voința de cunoaștere, sub semnul monismului materialist, se cionește de dualismul corp-spirit, pe care nu-l putem înlătura din filozofia noastră cotidiană (Atlan, p. 169, 391). Și, de fapt, nici nu e vorba aici doar de realizarea unui compromis pragmatic: reducționismul științelor fizico-biologice actuale, în măsura în care desființează autonomia relativă a conștiinței și privește persoana umană exclusiv ca o totalizare de mecanisme pulsionale și fizico-chimice, e inacceptabil, fiind „prea tare”. Știm bine că spiritul e o emergență a sistemului neuro-cerebral, dar știm tot atît de bine că el dispune de o capacitate de autodeterminare relativă. Raportul dintre spirit și corp nu trebuie conceput simplist ca „unul de la produs la producător, de la efect la cauză, de la emanat la emanant, pentru că produsul poate retroacționa asupra producătorului și efectul asupra cauzei. Totul ne indică o acțiune reciprocă, un efect mutual, o cauzalitate circulară” (Morin, a, p. 73).

Acceptînd că, sub forma sa blîndă, animismul poate fi reciclat în explicarea comportamentelor umane din perspectiva autonomiei voinței, el rămîne totuși incompatibil cu explicarea obiectivă și testabilă a fenomenelor naturii. După cum am mai arătat, ecloziunea științei moderne în epoca Renașterii a constat tocmai în îndepărtarea treptată a componentelor magice și mitice, legate de animism și exuberanțele unei gândiri speculative, de mare amplitudine imaginativă, dar prinsă pe picior greșit în termeni de validitate. Capetele luminate ale vremii practicau alchimia, astrologia, magia, arta memoriei ca „tehnică de manipulare a fantasmelor” (Culianu). Potrivit tradițiilor ocultiste și gnostice, cărturarii porneau de la experiența propriei subiectivități, generalizînd-o apoi asupra universului, fizica o amestecau cu metafizica, cunoașterea cu morala. Ca model în cercetare își aleseseră organismul viu, postulînd – cum arată Alexandre Koyré – că procesele lumii exterioare, ale lumii fizice, nu fac decît să le repete și să le simbolizeze pe cele ale sufletului. Însă panvitalismul acesta contravine cadrelor logice deoarece „ideea germenului conține un cerc vicios pentru gîndire, un cerc pe care gîndirea nu-l poate înțelege, dar viața îl rezolvă jucîndu-se”. E vorba de faptul că ființele vii evoluează și se schimbă continuu, prin propria lor natură. „Orice ființă vie este, în același timp, ceea ce nu este încă și nu este încă, ceea ce, în fond, este.” (Koyré, p. 114-115)

Știința și mistica recurg ambele la rațiune. Însă cea dintîi o așază la temelie realului, considerînd că realul este rațional, ceea ce dă o garanție cercetării obiective, orientate spre descoperirea logicii sale exprimate prin legi și relații necesare de cauzalitate. Mistica subordonează rațiunea unui spirit atotputernic și discreționar, care-și face cunoscute cerințele în mod inițiat, prin revelație. Ea consideră analogia drept principiul esențial de organizare a universului, exclude rolul decisiv al contradicției, exacerbează ideea de posibil și face din interpretare un proces infinit deschis.

Renașterea și Reforma constituie tocmai epoca despărțirii apelor, a marii cotituri (*turning point*), în care știința nouă, a cantitativului, se naște în confruntare cu știința mitico-magică, a calitativului. Pasul acesta hotărîtor în istoria cunoașterii a fost adesea salutat din perspectiva unilaterală a raționalismului, cu un neascuns triumfalism. Trebuie totuși să ne ferim de o evaluare simplistă: faptul că primii savanți moderni – Kepler, Galilei, Newton etc. – au reușit să se debaraseze de ideile

ocultismului, alchimiei și astrologiei, în ambianța cărora se formaseră, constituie desigur un progres enorm, dar asta nu înseamnă că noul drum, adoptat de ei, se desfășoară neted, scutit de obstacole și perplexități. După cum nu înseamnă nici că în gândirea învinsă în bătălia pentru înțietate simbolică nu existau idei fecunde, care aveau să rodească mai târziu, îndeosebi la romantici și la cei ce i-au urmat. Călianu, cum am văzut, pare mai afectat de ceea ce s-a pierdut; personal, mă număr printre cei mai sensibili la ce s-a câștigat, însă bilanțul presupune oricum o judecată nuanțată.

Improprietățile limbajului și lipsa transparenței.

Între nihilism și dogmatism

Am semnalat deja pe parcursul acestor pagini existența a diverse inadecvări ale limbajului, care se manifestă, spre exemplu, când vrem să numim singularități, să sugerăm lucruri din afara Repertoriului uzual, să exprimăm nuanțe subtile de sens etc. Sintem adesea stăpîniți de sentimentul că nu „ne găsim cuvintele potrivite” pentru a evoca, în mod complex și subtil, ceea ce ținem să comunicăm altora ori pentru a înțelege deplin ceea ce ni se spune. „Cu greu poate fi găsită o ființă omenească – spune George Steiner – care să nu fi fost exasperată, la un moment dat, de «publicitatea» limbii, care să nu fi resimțit o stinghereală aproape fizică față de nepotrivirea dintre singularitatea, noutatea propriilor emoții și sistemul uzat de cuvinte.” (Steiner, b, p. 218) Dacă, în adevăr, limbajul este un „îesut de diferențe” – cum spunea Saussure – ori o instanță logocentrică, fără centru și fundament – cum a arătat Derrida –, atunci nu trebuie să ne surprindă nici lipsa de corespondență dintre cuvinte și lucruri, nici imixtiunile individuale în formarea semnificațiilor, nici caracterul nonfinit, permanent deschis, al dicționarelor, nici, desigur, relativa ușurință cu care ne înțelegem eronat unii pe alții.

Ca și cum dificultățile legate de clarificarea exprimării n-ar fi suficiente, la contenciosul relațiilor interpersonale se mai adaugă practicile tăiniurii, oblicității, falsității și neadevărului – toate săvîrșite intenționat, din motive mai puțin sau mai greu avuabile. De obicei, oamenii își ascund gândurile din interes, din teamă, din ipocrizie, din vanitate și nevoia de poză, uneori și pentru că vor să-și menajeze interlocutorii,

să-i cruțe de aflarea știrilor rele ori fiindcă au plăcerea de a fantaza, testînd diverse ipostaze ale posibilului. În mod frecvent, scornelile și duplicitățile au o origine inconștientă : în aceste cazuri, înșelarea celorlalți merge mină în mină cu înșelarea de sine : fie că subiectul se trezește vorbind ceea ce aparent nu-i trecuse prin minte, fie că el înclină, fără să-și dea seama, să înflorească adevărul prozaic ori să-l distorsioneze în mod negativ.

Răspunsul hermeneutic dat problemei indigenței limbajului constă în stimularea efortului inventiv al agenților. Spre a-și flexibiliza și a-și îmbogăți expresivitatea, ei recurg, potrivit experienței, culturii, desigur și abilităților de care dispun, la cele mai diferite strategii de optimizare. Uneori, se servesc de soluția canonică a reinsertiei propoziției ori frazei în contexte mai largi, care permit explicitări de nivel superior ; alteori, în căutarea unor echivalențe, uzează de proceduri aluzive și eluzive, nu atît pentru a dezambigua, cît pentru a transfera problema pe alte coordonate simbolice, spre a sugera piste de sens mai comprehensive și mai generoase. Pînă la urmă este vorba de ceea ce Steiner numește „revolta literaturii împotriva limbii”. Căci tocmai impreciziile și lacunele limbii naturale, prin frustrările pe care le produc în simplul locutor și, cu atît mai mult, în sensibilitatea poetului, determină un salt creator, declanșarea explozivă a energiilor comprimate în vorbirea cotidiană, ceea ce se traduce prin fabricarea de ficțiuni și de polisemii simbolice, în alte cuvinte, de literatură.

Lipsa de transparență, în aspectul ei individual și tranzitiv, care ridică probleme de natură morală și civică, nu ne interesează în aceste pagini. În schimb, în continuarea celor discutate despre ideologie, mă voi opri la problematica decodificării atitudinilor duplicitare, deci intranzitive, în care subiectul se autoamăgește cu independența lui de opinii, cînd, de fapt, el servește inconștient tezele unui anumit grup politic, economic, confesional, de interese etc. Monitorizarea și denunțarea acestei condiționări deghizate au fost explorate în gîndirea modernă, între mulți alții, de trei gînditori extrem de influenți : Nietzsche, Marx și Freud, pe care – am mai spus-o – Paul Ricœur i-a grupat într-o așa-zisă „școală a suspiciunii”.

Trăsătura comună care justifică apropierea acestor autori, altminteri foarte diferiți, constă în acțiunea de smulgere a măștilor, în efortul lor tenace de a destrăma aparențele și iluziile. Ei se străduiesc să transforme

nu doar ideile, ci și idealurile în simple pretexte, în expresii ale unor entități ascunse, dar obiectuale, cu rol determinant în articularea și explicarea cunoașterii, a lumii psihice ori sociale. Pentru Nietzsche totul derivă din tribulațiile puterii: „Nu există nici spirit, nici rațiune, nici gândire, nici conștiință, nici suflet, nici voință, nici «adevăr», toate sînt ficțiuni inutilizabile... Cunoașterea funcționează ca instrument al puterii. Ca urmare, este de la sine înțeles faptul că ea sporește odată cu fiecare amplificare a puterii. Sensul «cunoașterii»: aici, ca și în cazul lui «bun» și «frumos», conceptul trebuie privit riguros și exclusiv din punct de vedere antropocentric și biologic” (Nietzsche, c, p. 480). Freud descoperă la originea nevrozelor și a inconfortului psihic, de natură patologică, pulsioni libidinale reprimite. Marx dezvăluie în mecanismele pieței, concepute ca schimburi de echivalențe, forța dominatoare a capitalului.

Cuprinderea laolaltă a celor trei gînditori sub semnul „școlii suspiciunii” ocultează însă o deosebire fundamentală: nici Marx, nici Freud nu se mărginesc să demistifice, scopul lor e să înlocuiască o cunoaștere falsă cu una autentică; ei nu se limitează la diagnosticarea răului, ci preconizează o terapie care să înlăture racilele ce macină existența normală a psihicului ori viața socială, într-un caz, prin fondarea psihanalizei, în celălalt, prin proiectul, atît de fantast, al edificării societății fără clase. Nietzsche nu e stăpînit nici de trufia, nici de utopia întemeierii unei noi științe salvatoare. Rămîne confiscat de acul demascării, evocîndu-l și revenind mereu asupra-i, într-un discurs vehement, nimicitor, de o radicalitate nemaiîntîlnită pînă la el.

Lăsînd deoparte deosebirile care-i separă pe maeștrii suspiciunii și vizînd doar esența demistificatoare a demersului lor, e important să remarcăm existența a două tendințe, situate antagonic una față de cealaltă, care dimensionează limitele însele ale travaliului interpretativ. Ambele au fost semnalate de Michel Foucault și reluate de Maurizio Ferraris în contribuția sa la volumul coordonat de Gianni Vattimo și Pier Aldo Rovatti despre „gîndirea slabă”.

Într-un colocviu dedicat lui Nietzsche, în 1964, Foucault remarcase că tipul de hermeneutică dubitativă, contestatară și radicală, inaugurat de filozof, prezintă două riscuri majore. Cel dintîi este al nihilismului, deoarece implică trecerea de la o interpretare la alta, refuzînd a admite vreun referent stabil, pe principiul că „în spatele unei măști se ascunde o alta, iar metaforele se continuă la infinit, fără să se ajungă vreodată

la un termen *ad-quem*". De-aici concluzia „că nu ar exista, propriu-zis, nimic de interpretat, și că întregul proces hermeneutic se dizolvă în el însuși" (Ferraris, p. 109).

Cel de-al doilea risc este al dogmatismului, tip de reacție dură și excesivă la derivatele nihiliste. Ideea, susținută de Nietzsche în *Genealogia moralei*, că prezența unui singur sens e preferabilă absenței de sens îi încurajează pe cei ce sînt iritați de zarva pluralistă a postmodernității să caute, ca pozitiviștii în vremea lui Lanson, cite un semnificat stabil pentru orice semnificant. „Se creează astfel un cod, iar hermeneutica se transformă într-o semiotică." Însă – adaugă Foucault – „o hermeneutică ce de fapt s-ar replea pe o semiotică crede în existența absolută a semnelor, lasă deoparte violența, neîmplinirea, infinitatea interpretărilor, pentru a face să domine teroarea indiciului și să suspecteze limbajul" (Foucault, a, p. 192).

Ferraris afirmă în articolul său că „școala suspiciunii începe să dea astăzi semne destul de evidente de senilitate". Diagnosticul, de care ne despart mai bine de 20 de ani („astăzi" = 1983!), rămîne încă valabil? Două lucruri sînt clare: dacă prin „școală" înțelegem doar, sau în special, operele lui Freud și Marx, atunci e vădit că ele se află într-un proces de declasare, constituind, desigur, niște popasuri de referință în istoria intelectuală a Occidentului, dar pierzîndu-și, în mare măsură, calitatea unor surse actuale de orientare vocațională. În schimb, portanța suspiciunii, ca principiu de interogație și regulă de joc, rămîne viguroasă, chiar mai viguroasă decît în trecut, însă se exprimă prin alte căutări (deconstructivismul lui Derrida, relativismul pragmatic al lui Rorty, critica ideologiilor lui Habermas etc.).

Interpretarea și discursul mitic

E poate cazul să ne reamintim că Wittgenstein a prevenit împotriva tentației de a raționaliza ceea ce se situează dincolo de orizonturile gîndirii conceptuale. Acest avertisment poate privi operele muzicale instrumentale ori pictura nonfigurativă ori, ca să ne oprim asupra unui exemplu din altă sferă de activitate, experiența șamanilor ori a misticilor de a intra în stare de transă spre a se contopi cu puterile transcendente prin anularea propriei personalități. În toate aceste cazuri, rațiunea e scoasă din joc. Însușirile ei critice și discriminatorii sînt abandonate,

logica e aruncată la coș, ceea ce contează e doar o exaltare afectivă și un limbaj al simțurilor, elocvent prin sine însuși. Or, în prima sa operă majoră, *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein scria (teza 6.522): „Există, bineînțeles, inexprimabilul. Este ceea ce se arată, este misticul”. El credea – cum am văzut în scrisoarea adresată lui Russell – că „problema cardinală a filozofiei” constă în diferența dintre „ceea ce poate fi exprimat prin propoziții și ceea ce nu poate fi exprimat prin propoziții, ci doar arătat” (vezi mai sus, p. 131). Iar ceea ce poate fi doar „arătat” aparține valorilor etice, estetice și religioase, ideilor de bine, frumos și dumnezeire. Soluția „ascetică” preconizată de Wittgenstein, în virtutea „limitelor principiale ale reprezentării simbolice a realității, a limbajului cu sens”, este aplicabilă și operelor literare în care nonraționalitatea merge pînă la ilizibil?

Cum se comportă interpretarea cînd se confruntă cu fenomene ori texte mitico-simbolice? În primă instanță, răspunsul pare limpede. Prin capacitatea de a judeca dintr-o metapozitie și de a transgresa modalitățile limbajului tranzitiv și utilitar, ca și prin disponibilitatea de a-și asuma invenția de forme și de ipostaze, prin putința de a se adapta la dinamica unei raționalități suple și deschise, interpretarea intră firesc în jocul activităților simbolice. Adevărata problemă e pînă unde poate avansa, căror dificultăți trebuie să le facă față și cu ce preț.

Foarte clar este că ea poate aborda simbolul, mitul, imaginea, metafora (așa cum se și întîmplă) spre a le explica geneza sau a le analiza structura și modulările lingvistice sau a le supune unui studiu istoric ori comparat ori semiotic ori intertextual etc. Lucrurile se schimbă însă de îndată ce atenția se deplasează de la abordarea cognitivă a textelor la analiza „dinăuntru” a experienței mistice ori a temeiurilor unui discurs mitic.

Cînd, de pildă, problema nu mai este de a explica, de a inventaria trasee de semnificație și constelații de imagini, de a descoperi corelații, de a scruta detaliile în lumina întregului și întregul în lumina detaliilor etc., ci de a stabili dacă ceea ce aflăm, de pildă în cazul miturilor, poate fi luat în serios ori nu, atunci intrăm într-un impas. Chestiunea care se pune e clară: credem sau nu credem? Pentru omul arhaic ori pentru adeptul fidel al unui cult religios ori, adesea, pentru partizanul incondițional al unei ideologii, mitul este considerat fie ca un adevăr, în literalitatea sa, fie ca un adevăr potențial, comunicat în formă simbolică. În schimb, pentru raționalitatea interpretativă, mitul e o ficțiune sau, în

cazul că se referă la fenomene inexplorate de știință sau asupra cărora știința nu se poate pronunța (să spunem, existența îngerilor ori viața după moarte), e o posibilitate improbabilă. În asemenea cazuri, interpretarea ca exercițiu rațional își atinge limita. Ea nu poate demonstra prin argumente convingătoare cine are dreptate.

Înseamnă asta că gândirea mitico-simbolică nu izează de rațiune și evită să interpreteze? Cîtuși de puțin. Așa cum într-un roman realist e exigibil un „adevăr” al personajelor, intrigii, decorului, cu toate că opera, în întregul ei, este născocită de fantezia unui scriitor și aparține ficțiunii, la fel, mai toate discursurile mistice sau mitice se servesc de raționamente și interpretări verosimile (îndeosebi în expunerea narativă a materiei), deși, în optica științei, ele sînt construite pe o bază falsă (credința în zei, în miracole, în explicarea animistă a naturii etc.). Rațiunea funcționează de ambele părți, însă în slujba unor cadre conceptuale diferite: de o parte apare gândirea științifică, testabilă, predictivă, producătoare de artefacte, de altă parte, gândirea mitico-simbolică, expresie autonomă și ireductibilă a credințelor și afectivității. Această alternativă, care exprimă dualitatea cunoașterii omenești, nu poate fi transgresată.

E ceea ce ne spune, cu autoritatea de analist creditabil al problemei, și Karl Hübner, amintit de Andrei Marga în cartea sa despre raționalitate: „Experiența mitică și cea științifică, rațiunea mitică și cea științifică sînt într-un anume sens incomensurabile – afirmă Hübner. Într-un anumit sens înseamnă: noi le putem, într-adevăr, compara... le putem înțelege ca alternative; dar nu dispunem de vreun criteriu situat deasupra ambelor, în raport cu care să le putem evalua”. Marga atrage totuși atenția că ceea ce Hübner consideră a fi elemente mitice „nu sînt altceva decît componente pragmatice ale cunoașterii”. A le admite, ca atare, echivalează cu a ruina „pretențiile de puritate ale raționalității instrumentale”, dar, deopotrivă, „a confirma conceptul raționalității ca adecvare”, introdus prin relațiile de comunicare interpersonale (Marga, a, p. 326-327).

Instrumentalizarea afectivă și ideologică

Una dintre cele mai frecvente și mai greu de combătut limitări ale capacității de interpretare adecvată o constituie dominarea raționalității de impulsuri afective necontrolate ori de *parti-pris*-uri ideologice,

impuse subiectului, cum am văzut, de satisfacerea propriilor interese și/sau de influențele ambientului social (structurile anticipative ale personalității, grupul de apartenență cu reprezentările lui sociale dominante, influența mediilor și a liderilor de opinie, formația culturală etc.). Un fenomen atât de răspândit, pe care nu numai știința psihologică, ci și psihologia populară îl identifică la fiecare pas, în toate sferele vieții publice și private, nu putea scăpa atenției cercetătorilor. E totuși curios că adesea avem impresia că descrierea primează asupra explicării, că simptomele par a interesa mai mult decât cauzele.

Chiar și S. Moscovici, în tratatul său de *Psychologie sociale* (1984), este tentat să atribuie unor manifestări atât de frapante și de caracteristice epistemologiei simbului comun, cum sînt distorsionările gândirii, deformările, subiectivizarea agresivă și cinică a judecăților etc., explicații mai degrabă denominative decît motivaționale. Cele două cauze principale pe care le invocă : „orbirea” și „selecția unilaterală a informațiilor” par să fie, mai degrabă, modalități de instrumentalizare afectivă și ideologică a interpretărilor, decît rațiuni care le determină. Nu e mai puțin adevărat că pentru elucidarea unui fenomen psihic, fie chiar esențial, nu putem coborî de fiecare dată pînă la origini și nici desface în mod convingător rețeaua intercon condiționărilor aferente. Oricum, opinia lui Moscovici este, ca totdeauna, incisivă și deschizătoare de orizonturi.

Dar ce înseamnă „orbire”? Evident, refuzul de a vedea cum sînt realmente lucrurile, cum se înfățișează ele sub raport obiectiv. În loc să observe ceea ce se întîmplă, individul se comportă ca și cum ar avea halucinații, privește înăuntru, și nu în afara sa. Nu remarcă ce „este”, ci ce se aștepta să vadă. E impermeabil argumentelor și probei faptelor, care ar trebui, cu toate astea, să-i constrîngă în chip decisiv poziția. De unde-i vine această încăpăținare, această inflexibilitate în eroare, care l-ar putea costa scump? În multe împrejurări, cauza se află în credințe puternic înrădăcinate, de natură inconștientă, pe care adesea se grefează nuclee ideologice dure. Forța lor coezivă și impulsivă este cu atât mai mare, cu cît angajează și autoritatea colectivității. Unui evreu, rom sau negru suspectat de o ilegalitate nu numai că rasistul nu-i aplică prezumția de nevinovăție, ci continuă să-i afirme culpa, chiar după ce s-a dovedit că n-a comis-o ; el are în sprijin o prejudecată strîmbă, dar, din păcate, populară printre numeroși membri ai majorității tăcute. În alte cazuri, agentul este atât de posedat de dorință, de setea arivistă ori de lăcomia

simpurilor sale exasperate, încît ignoră cu seninătate datele totuși izbitoare ale unei stări de fapt ori consecințele imediate ale unei acțiuni. El își afirmă singur ștreangul de gît, ca și cînd și-ar fi pierdut pur și simplu uzul rațiunii, în versiunea ei, zice-se, cea mai bine împărțită printre oameni, cea a bunului-simț.

Ce devine interpretarea în toate aceste cazuri și într-o infinitate de altele, de același tip ? Fie-mi iertat gîndul (pe care totuși îl voi eufemiza), ea își afirmă firea de „curtezană”. Este indiferentă, în fond, față de cel ce o solicită și-i satisface interesele, putînd servi ca atare atît binele, cît și răul, chiverniseala, ca și austeritatea virtuoaasă, capitalismul, ca și revoluția proletară. Ca mecanică a coniecturii și a manipulării de concepte, ea nu are *états d'âme*, se adaptează țelurilor pe care i le prescrie rațiunea. Iar rațiunea efectuează treburile murdare cu o netulburată încredere în sine, ca sub vraja unui blestem.

Să considerăm însă și cel de-al doilea factor sugerat de Moscovici : selectarea partizană a informațiilor. Nimic nou în ideea că orice lectură și orice audiere sînt selective, că reținem (ceea ce înseamnă a acorda pondere și a memora) doar acele fapte și opinii care se conexează într-un fel sau altul cu „repertoriul” nostru, care ne convin sau nu ne contrariază brutal. Nivelul cultural are importanță în receptare, fiindcă o deschide mai larg spre imensa diversitate a mesajelor, dar nu o obiectivează : intelectualii manifestă adesea un discernămint și mai arbitrar decît cel al oamenilor de rînd (probabil fiindcă au pasiunea ideilor, dar, cu siguranță, și din cauza vanității). Deși spațiul public e plin de controverse, iar, declarativ, toată lumea se pronunță pentru dialog, constatăm prea des că schimbul de argumente nu reușește să modifice punctele de vedere. De unde și părerea că reprezentantul unui curent de idei oarecare (stînga-centru-dreapta ; guvern-opoziție etc.) îi convinge doar pe cei deja convinși.

E foarte pertinentă remarca lui Moscovici că selecția distorsionată a informațiilor depinde, în mare măsură, și de nonfamiliaritatea lor. Trăim, în adevăr, într-o lume complexă și tot mai specializată. Ariile de competență s-au redus considerabil, încît știm tot mai mult despre tot mai puține lucruri. De aceea, ne aflăm permanent în situația de a cere lămuriri altora, experților, liderilor de opinie, mediilor, cărților, celor care ne înconjoară. Însă măsura în care sîntem în stare să evaluăm exactitatea și să înțelegem, în esența lor, informațiile ori explicările

primite este extrem de relativă. Înclinăm, de obicei, să preluăm fără ezitare opiniile persoanelor, grupurilor ori instituțiilor care se bucură în ochii noștri de o autoritate neștirbită. Cine poate însă garanta că autoritatea respectivă e meritată ori că, în chestiunea punctuală care ne preocupă, e valabil tocmai ce ni se spune? Ne orientăm alteori spre celebritățile de moment, spre ziarele, televiziunile ori site-urile de internet populare, însă atît „celebritatea”, cît și „popularitatea” pot servi și servesc nu o dată unor scopuri manipulative. Și cum ne apărăm de unele dintre formele cele mai perfide ale influențării, cele care operează prin omisiune, prin îndepărtarea din medii a știrilor negative sau a părerilor critice, ori prin diversiune, prin insinuarea de false probleme sau focalizarea atenției pe marginalități?

Știm bine că dictatura s-a servit de cenzură în mod cinic și a controlat opinia pînă la crearea în medii a unei Români fictive, fără legătură cu țara reală. Însă societățile democratice, pluraliste, sînt și ele vulnerabile: libertatea de expresie permite desigur multiplicarea surselor de informație, abundența știrilor și a comentariilor celor mai diverse; problema este doar că uneori se formează monopoluri, concentrînd mai multe ziare și posturi TV într-o singură mînă, că patronii nu respectă independența redacțiilor, în fine, că omul de rînd n-are nici răgazul, nici mijloacele materiale să-și aleagă ceea ce citește sau vizionează, că de cele mai multe ori el „este ales” de publicația (televiziunea) cea mai bine difuzată, cea mai zgomotoasă, cea mai accesibilă ca limbaj ori cea mai obișnuită în mediul său de viață.

Mai rămîne și problema asimilării noului. În fața unei informații care semnalează un lucru necunoscut, orice agent dispune de mai multe manevre interpretative, care tind laolaltă s-o integreze în „repertoriu”. El încearcă astfel să stabilească o echivalență între ceea ce i se propune și reprezentările pe care deja le posedă, devenite cunoștințe încorporate simțului comun. În acest scop, înclină să minimalizeze diferențele și să supraliciteze asemănările. În același timp, aplică o „schemă reductivă”, acordînd o semnificație factuală aspectelor sau elementelor care se adaptează stocului său de reprezentări, eliminîndu-le pe celelalte, ca fiind inesențiale sau mincinoase, deși, în mod obiectiv, lucrurile pot sta exact pe dos.

Strategia reducerii nonfamiliarului la familiar e universală, ea guvernează abordarea fenomenelor noi de către orice individ. Căutăm totdeauna să încadrăm ceea ce nu cunoaștem în categoriile de care spiritul nostru

dispune. Însă cunoașterea științifică se deosebește de practica socială, de obicei satisfăcută cu acest prim demers, punând în acțiune și alte demersuri, care depășesc analogiile superficiale, explorând noi categorii sau noi modalități de articulare a fenomenelor. Și cu toate acestea, îmi pare improbabil ceea ce susține Moscovici, anume că psihologia populară ar crede în atotputernicia gândirii de a da formă realității lucrurilor, în vreme ce știința ar crede în atotputernicia obiectului de a informa gândirea, a-i determina evoluția și conținutul. Adevărul este mai puțin tranșant. Este neîndoielnic că știința tinde spre obiectivare, dar ea accentuează viguros creativitatea umană în schimbarea naturii; pe de altă parte, omul simplu și credincios e mai degabă fatalist, apelând în cele esențiale la puterea lui Dumnezeu.

Unde Moscovici are dreptate, deși unele nuanțări sînt și aici necesare, este în importanța atribuită reprezentărilor. El le subliniază prezența în cea mai mărunță percepție, în cea mai mică emoție, în cel mai neînsemnat act. Reprezentările „sînt înscrise în cutele corpului, în dispozițiile noastre, în gesturile pe care le săvîrșim”. Ne constituie în atît de mare măsură habitudinile, încît „ne transformă biologia într-o sociologie și o psihologie, natura într-o operă a culturii. Înrădăcinată astfel în corp, viața reprezentărilor se revelă o viață a memoriei”. De aceea, e o eroare de a trata grupurile și indivizii drept amnezici. De fapt, experiențele, cuvintele și imaginile trecutului, chiar dacă par absente ca atare, nu sînt moarte, definitiv pierdute, ci doar îmbrîncite într-o zonă de umbră, subliminală. „Ele continuă să acționeze și să împacheteze experiențele, cuvintele și ideile prezente.” (Moscovici, b, p. 565) În acest sens, refaceam lumea observației în funcție de reprezentări, mai degrabă decît de percepții, găsim în oameni și în texte ceea ce ne așteptăm să găsim, mai mult decît ceea ce vedem, impunem informațiilor categoriile propriului nostru grup.

În cele din urmă, se pune o întrebare. Este aceeași care, sub diverse forme, a mai revenit de-a lungul acestor pagini: există oare puțința ca individul să-și moduleze poziția într-o dezbatere în funcție de forța celui mai bun argument, și nu în funcție de condiționările sale psiho-fizice și sociale? Este posibilă o autonomie relativă a raționalității, care să ne permită liberul arbitru, în alte cuvinte, o decizie noninstrumentalizată de afecte, reprezentări și ideologie? Sau care, măcar, să nu împingă obediența pînă la rutină, să-l scoată pe agent din reacțiile sale tipice,

să-i limpezească alternativele și să-i pună în mișcare, fie și pentru o clipă, resortul amorf al conștiinței morale? Este oare posibil un asemenea lucru? Fără îndoială. Dacă nu ne-am putea depăși determinațiile innăscute (în bine sau rău) viitorul fiecăruia ar fi previzibil, iar destinul său ar deveni un *fatum*. Or, el rămîne – cum spune Andrei Pleșu – o „cuplare întrucîtva misterioasă dintre realitatea legii și posibilitatea actului liber înăuntrul ei” (Pleșu, p. 112). Nu altfel gîndea E. Lovinescu: „Este una din demnitățile inteligenței de a se putea desprinde de materie, de a specula peste instincte și interese, creîndu-și o ideologie, nu din simplul simț bovaric al complementului sufletesc, ci din libera determinare a intelectului, copac înălțat drept în văzduhul învins” (Lovinescu, p. 274). Dizidenții din era comunistă ori gînditorii ce au deschis o cale nouă cunoașterii s-au purtat asemenea trestiei care se mlădiază în furtună fără să se rupă ori „copacilor înălțați drept în văzduhul învins”. Prin urmare, se poate!

Limitele interpretării în literatură

Interpretarea literară abordată hermeneutic este o îndeletnicire care nu coboară mai jos de secolul al XIX-lea. Ea e legată de inițiativa lui Schleiermacher de a extinde metodele cercetării textelor sacre și asupra textelor profane, ceea ce va duce la modelul exegezei, pus la punct de Boeck și Lanson, preconizînd în esență: identificarea intenției auctoriale, descifrarea cu acribie a literalității, găsirea sensului global (eventual dublat de o explicare alegorică). Grefa hermeneutică va revigora critica literară, practică pînă atunci mai ales sub forma comentariului liber al marilor opere ori a gloselor erudite. Secolul XX va aduce o creștere prodigioasă a producției de interpretări literare.

Acest fenomen de nemaiîntîlnită exuberanță este determinat de convergența a o serie de fenomene, cum ar fi: problematizarea noțiunii de sens unitar (ca urmare a psihanalizei, deconstrucției, poststructuralismului etc.); dezvoltarea impetuoasă a teoriilor receptării, care acordă o largă inițiativă cititorului; conștientizarea rolului esențial al contextului, ca inductor al perspectivelor de lectură, de fiecare dată altele; crearea unui tot mai mare număr de texte ambigue, de o autoreferențialitate radicală, frizînd ilizibilitatea, de aceea foarte incitante pentru exegeții

profesioniști ; în fine, este neîndoielnic că inflația interpretativă a fost stimulată și de cerințele predării literaturii în universități, ca expresie a nevoii de a „disciplina” și a „obiectivă” studiul operelor literare. În paralel, în cea de-a doua jumătate a secolului, a devenit tot mai adâncă distanța – o adevărată prăpastie – care separă critica academică de lectura amatorului cultivat, principalul consumator de literatură, ca să nu mai vorbesc de cititorul de rând, complet înstrăinat de rafinamentul experimentelor moderne și postmoderne.

În ultima vreme, s-au auzit voci contestatare ori îngrijorate, denunțând excesul de interpretare, atât în înțelesul calitativ, de inadecvare și abuz metodologic, cât și în cel cantitativ, de creștere exponențială, fiindcă aceasta aruncă în irelevanță genul însuși, conform principiului că producerea în masă a unui obiect îi scade automat prețul. Jonathan Culler, unul dintre teoreticienii și criticii americani de prim rang, se numără printre exponenții de marcă ai protestului împotriva supralicitării interpretării în universități : „Există – scria el într-un fulminant articol din 1976 – multe sarcini cu care se confruntă critica, multe lucruri de care avem nevoie spre a face să progreseze înțelegerea pe care o avem despre literatură, dar dacă este ceva care nu ne trebuie e să se facă mai multe interpretări ale operelor literare” (Culler, a, p. 254).

Tot atât de intransigent se arată într-un recent articol Hans-Ulrich Gumbrecht, care cere cercetătorilor să elimine interpretarea din practica lor profesională, întrucât ea împieteează asupra libertății fiecărui cititor de a se servi de textul literar ca să-și satisfacă iluzoriu dorințele, să-și conștientizeze propria individualitate și să-și exerseze imaginația. În condițiile epistemologice actuale, de pulverizare a adevărilor (acestea constituind răspunsuri la situații pragmatice și cadre cognitive specifice), când încrederea în existența unei metode general acceptabile de a da sens textelor s-a spulberat cu desăvârșire, criticii nu-și mai pot, în orice caz, îndeplini misiunea de mediatori, în măsură să releve și să determine ceea ce operele literare înseamnă „realmente”. În mod ironic, Gumbrecht constată că „dacă există vreo moștenire a umanităților care să găsească grație în ochii melancolici ai reprezentanților radicali ai Deconstrucției, aceasta e, desigur, Interpretarea – probabil fiindcă Deconstrucția și Interpretarea împărtășesc iluzia căutării unui adevăr substanțial, fiind însă amândouă lipsite de dorința de a-l găsi” (Gumbrecht, p. 376).

Cele mai redutabile obiecții împotriva practicii interpretative instituționalizate datează din anii '60 ai secolului trecut și-i aparțin eseistei americane Susan Sontag. Criticile ei, concentrate într-un veritabil pamflet: *Against Interpretation*, de numai 12 pagini, au stîrnit multe controverse. Merită să ne oprim asupra acestui text inteligent, pătrunzător, exagerat nu o dată, dar care pune cu o claritate tăioasă problema limitelor interpretării în cultura contemporană.

Sontag condamnă concepția clasică despre artă, derivată din teoria mimetică a vechilor greci, care acordă hegemonie conținutului. Pentru ea, ideea de conținut implică „proiectul peren, niciodată epuizat, al interpretării”, înțelesă în sensul mai restrîns, de „act mental conștient, care ilustrează un anumit cod, anumite reguli”, și nu în cel larg, preconizat de Nietzsche („Nu există fapte, ci numai interpretări”). În esență, interpretarea constă în a „traduce” semnificația pentru cititori: X înseamnă de fapt A, Y înseamnă de fapt B etc. Dacă stilul ei tradițional, „deși insistent, era respectuos”, stilul modern ar fi „agresiv și lipsit de pietate”, plin de dispreț față de aparențe, față de forme. Ceea ce-i interesează pe cei mai mulți critici de azi este doar conținutul latent, camuflat îndărătul conținutului manifest, așa cum preconizează „cele mai respectate și influente doctrine moderne, cele ale lui Marx și Freud”.

Eseista americană admite că, în anumite contexte culturale, interpretarea poate juca un rol eliberator, contribuind la reîmprospătarea și revizuirea valorilor, la „evadarea din trecutul mort”. Însă în alte contexte culturale – iar epoca noastră este un exemplu edificator – „ea este reacționară, impertinentă, lașă, sufocantă”. Calificativele sînt extrem de severe, exprimînd o indignare explozivă. Dar care e justificarea lor, ce o nemulțumește pe Sontag într-o atît de mare măsură? „Asemenea gazelor din țevile de eșapament ale automobilelor și din coșurile mării industrii care poluează atmosfera urbană, efuziunile interpretărilor contemporane ale artei ne otrăvesc sensibilitățile. Într-o cultură a cărei dilemă ajunsă deja clasică o constituie hipertrofia intelectului în dauna energiei și a aptitudinilor senzoriale, interpretarea este răzbunarea intelectului asupra artei.” Mai mult, ea este „răzbunarea intelectului asupra lumii”.

Și aceasta în două sensuri. Mai întîi, prin castrarea operei, prin „sărăcirea” ei, căci, reducînd-o la conținut, „o îmblînzim”, „facem ca arta să devină docilă, obedientă”. Îndeosebi în literatură e foarte răspîndit „refuzul filistin de a lăsa în pace opera de artă”, căutîndu-i-se cu tot

dinadinsul semnificații ascunse. Cărțile lui Kafka au fost supuse astfel „unui adevărat viol în masă de către nu mai puțin de trei armate de interpreți”: unii le-au citit ca pe o alegorie socială (studii de caz ale frustrărilor și absurdității birocrăției moderne), alții ca pe o alegorie psihanalitică („dezvăluiri disperate ale spaimei în fața tatălui, anxietăți de castrare, sentimentul propriei neputințe, starea de sclav al propriilor vise”) ori ca pe o alegorie religioasă (speranța compensatorie a unei judecăți divine reparatorii). Al doilea mod de „răzbunare” a intelectului, în fapt, altă față a supralicitării conținutului, o constituie abandonul interesului pentru formă. Interpretarea vrea să înlocuiască arta prin „altceva”, am spune, folosind un cuvânt pe care Sontag îl evită, vrea să „demitizeze”, să descopere semnificații nebanuite, uneori ignorate chiar de autori. În felul acesta, ea scapă însă esențialul: contemplarea operei, „descrierea cu adevărat adecvată, precisă și iubitoare a aparențelor”, plăcerea senzuală a lecturii sau a privirii.

De fapt, susține eseista, „o mare parte din arta contemporană poate fi înțeleasă ca fiind motivată de o fugă din fața interpretării”. Spre a scăpa de mania căutării de dedesubturi, ea renunță pur și simplu la conținut, or fără conținut nu mai există nici interpretare. Strategiile defensive sînt diverse: arta poate deveni parodică sau abstractă sau decorativă sau nonartă. Dintre toate modalitățile acestea, caracteristică mai ales picturii moderne pare a fi tendința spre abstracționism. Dar și poezia, începînd cu marile experimente franceze, de la simbolism încoace, prin introducerea în poem a tăcerii și valorizarea magiei cuvîntului, a încercat să evite „acapararea brutală de către interpretare”. În această direcție, e citată ca adevărată „revoluție a gustului” detronarea lui Eliot și ascensiunea lui Ezra Pound.

În afara avangardismului programatic, cu experimentările lui formale, un alt mijloc de a lupta împotriva degradării artei de către interpretare l-ar reprezenta crearea unor opere „a căror suprafață să fie atît de unificată și de curată, al căror avînt să fie atît de rapid, a căror adresă să fie atît de directă, încît opera să poată fi... exact ceea ce este”. După părerea autoarei, anumite filme (regizate de Bergman, Truffaut, Antonioni, Cukor, Hawks etc.) ar avea darul, în mai mare măsură decît operele aparținînd altor arte, să ilustreze aceste calități, cuprinse sub conceptul de „transparență”, în sensul de „luminozitate a obiectului în sine, a obiectelor ca atare”. Punerea în evidență a transparenței, „cea mai

înaltă, cea mai eliberatoare valoare în arta - și critica - de astăzi", impune analize care să „dizolve considerațiile asupra conținutului în cele asupra formei”. „Lucrul de care cu siguranță nu avem nevoie acum este o asimilare și mai profundă a Artei în Gîndire sau (și mai rău) a Artei în Cultură.” Pentru că „toate condițiile vieții moderne - plenitudinea ei materială, intensă aglomerare - converg spre a ne toci facultățile senzoriale... important acum este să ne recîștigăm simțurile. Trebuie să învățăm să vedem mai mult, să auzim mai mult, să simțim mai mult”.

După toate acestea, concluzia se desprinde limpede: „Sarcina noastră nu este să găsim maximum de conținut într-o operă de artă, și cu atît mai puțin să stoarcem mai mult conținut din opera care există deja. Sarcina noastră este să reducem conținutul astfel încît să vedem lucrul însuși... Funcția criticii ar trebui să fie aceea de a ne arăta cum este ceea ce este și chiar că este ceea ce este, mai degrabă decît să ne arate ce înseamnă”. Și, în fine, o ultimă propoziție care sună nu atît ca o încheiere rezumativă a unei argumentații, cît ca o recomandare și o lozincă: „În locul unei hermeneutici avem nevoie de o erotică a artei” (Sontag, p. 13-25).

Perspectiva antiintelectualistă a eseistei americane are meritul de a atrage atenția asupra formei și de a pleda în favoarea laturii senzuale a receptării. Este o reacție oportună în măsura în care încearcă să restabilească un echilibru momentan știrbit. Dar are și calitatea de a valoriza, într-o civilizație tot mai sufocată de artefacte, un soi de naturism împrăștiat, de obîrșie nietzscheană, foarte vehement, dar capabil de anumite proprietăți terapeutice. Totuși, autoarea exagerează în două privințe: neagă foarte apăsător importanța conținutului - eroare tot atît de impardonabilă ca și cea pe care o denunță: negarea formei - și contestă în totalitate rolul interpretării, atît în funcția ei de mediere, cît și în cea de demitizare.

Însă, mai întîi, a pune problema excluderii din artă, îndeosebi din literatură, a conținutului, adică a eliminării ideilor și semnificațiilor, dar și a povestirii, a personajelor, decorului etc., este nu doar utopic, ci și aberant. În ce privește cel de-al doilea punct, reiau un lucru pe care l-am mai spus: interpretarea, în sensul larg și generic al termenului, este o componentă necesară a înțelegerii, care se însinuează în tot ce gîndim ori săvîrșim, în conversațiile cotidiene, în lectură, vizionarea de filme, în cercetare și activitatea profesională etc. Ca atare, parafrazînd

o maximă celebră a Școlii de la Palo Alto („Nu e posibil să nu comunicăm”), aș spune că e cu neputință să nu interpretăm.

Dar chiar dacă luăm termenul în sensul restrâns, nu de act de vorbire, ci de discurs structurat, vizînd, de pildă, practica elucidării operelor literare și artistice, cercetarea în științele naturii sau cele umane etc., și chiar dacă recunoaștem că folosirea interpretării e uneori excesivă ori fastidioasă, tot nu putem cădea de acord cu soluțiile radicale propuse de Sontag sau Gumbrecht. Extremismul lor le face inaplicabile.

Recomandarea de reeducare a senzorialității este bine-venită, dar ea nu trebuie să reclame renunțarea la reflecție critică. De altfel, chiar dacă s-ar osteni să scape de tensiunea uneori greu suportabilă a dialogului său interior, intelectualul zilelor noastre nu are cum să-și anuleze impulsul spre problematizare. Ca unul care și-a pierdut de mult inocența, el e inexorabil înclinat să suspecteze, să pună întrebări, să ia în considerare alternativele.

Pe de altă parte, jocul concurențial al interpretării a ajuns în societatea noastră, inclusiv și în mod privilegiat în seminarele de literatură, o practică inerentă, sancționată de sistem, deci imposibil de urnit fără schimbări majore. Starea de haos metodologic și de scepticism cu privire la validitatea rezultatelor nu înseamnă însă, cum arată îndreptățit Marcel Corniș-Pop, citindu-l cu rectificări pe Stanley Fish și cu aprobare pe Paul de Man, că ar fi nevoie să imaginăm reîntoarcerea criticii la „un vis al metodei baconiene, la o «mare narațiune» renovată... care să furnizeze un model de «raționalitate generală» întemeiată pe o ignoranță la fel de generală a contingențelor”. Ceea ce lipsește azi „este o interpretare adecvată a interpretării, o centrare teoretică și critică pornind de la modalitățile de producere și de receptare ale înțelesului și valorii anterioare stabilirii lor – implicația fiind aceea că această stabilire este îndeajuns de problematică pentru a pretinde o disciplină autonomă de investigație critică” (Corniș-Pop, p. 27).

Această „disciplină autonomă de investigație critică” nu există nici acum, mulți ani după ce Paul de Man a scris fraza citată, încît, în cazurile dificile, sîntem siliți să ne descurcăm pe cont propriu. Dar ce înseamnă „caz dificil”? Ross Chambers consideră că „nu există lectură a unui text (în sensul literar al termenului) fără dificultate, că dificultatea e constitutivă actului de lectură, dacă acesta nu constă în absorbirea cititorului naiv în universul unui roman de aventuri sau al unui cineroman”,

ci presupune interpretare, altfel spus, construirea unui sens (Chambers, p. 82). Într-un înțeles mai specific, textele dificile sînt însă cele care pun probleme de comprehensiune chiar cititorului profesionist, din cauza lexicului insolit, a predicățiilor bizare, a sintaxei contorsionate, a incoerenței textuale ori, îndeosebi datorită reunirii agresive, a tuturor acestor componente.

În prezentarea larg acceptată a poeziei moderne pe care a propus-o Hugo Friedrich, este subliniat insistent faptul că Rimbaud, Mallarmé și urmașii lor au explorat diverse strategii ale obscurizării textului, spre a scăpa de o popularitate nedorită, dar și pentru a căuta absolutul unui „act original de creație a limbii”. Ei au revoluționat „normalitatea” scrierii literare, „acea stare a sufletului și a conștiinței care permite asimilarea... unui text de Goethe sau poate și de Hofmannsthal”. Noua poezie „nu se mai află în spațiul de rezonanță a societății”, ci „a intrat în opoziție cu lumea contemporană, ocupată de asigurarea economică a vieții, a devenit expresia regretului față de descifrarea științifică a lumii și lipsa de poezie a mediului oficial”. Ea „se manifestă printr-o libertate de expresie nelimitată”, împingînd refuzul tabu-urilor pînă la nesocotirea cerințelor minimale de lizibilitate, pînă la complacerea în obscur și extravagant. Iar modul cel mai exact de a o descrie e prin „categorii negative” (Friedrich, p. 14-15).

George Steiner subliniază, la rîndu-i, că, „pînă la criza modernistă, de departe cea mai mare proporție de «dificultăți» din literatura occidentală era referențială. Ea putea fi rezolvată prin recursul la contextul lexical și cultural (un cititor sau un ascultător «omniprezent» nu ar avea nicio senzație de dificultate, în «biblioteca completă» pot fi găsite toate răspunsurile)”. De la 1880 înainte, deci de la Rimbaud și Mallarmé, lucrurile s-au schimbat radical. Dînd drept exemplu un poem al lui Paul Celan, Steiner demonstrează că perplexitatea cititorului nu derivă din existența unor „cunoștințe ezoterice (nici) dintr-o neclaritate a argumentului filozofic. Cuvintele în sine sînt extrem de simple. Cu toate acestea, ele nu pot fi elucidate prin referire publică. Nici poemul, în general, nu va admite nicio singură parafrază”. În ultimă instanță, ar fi la mijloc „cu mult mai mult decît o strategie poetică”, ar fi vorba de o ilustrare a „revoltei literaturii împotriva limbii – comparabilă, dar poate mai radicală decît oricare alta care a avut loc în arta abstractă, în muzica atonală și aleatorie” (Steiner, b, p. 224-227).

Un simptom caracteristic al acestei „revolte” îl constituie relativizarea noțiunii de „sens”. Constituent esențial al inteligibilității textuale, sensul nu este doar sustras posturii sale centrale și nu doar ambiguizat pînă la indeterminare, ci scos de-a dreptul din joc. Poemului nu i se mai pretinde să însemne ceva, ci să sugereze ori să arate. Pe această linie, Eliot observa că există autori cărora sensul „le pare de prisos și prevăd posibilități de intensitate poetică născindu-se din renunțarea la sens” (Friedrich, p. 14). I.A. Richards susținea că „poezia poate să fie vidată pur și simplu de sens, ca să nu mai vorbim de gîndire, aproape chiar și de structură senzorială (formală), și totuși să atingă culmile cele mai înalte” (Richards, p. 135). În același spirit, Montale declara cu umor că „nimeni nu ar scrie versuri, dacă problema poeziei ar fi să te faci înțeles”. De vreme ce așa stau lucrurile, este evident că interpretul își pierde vremea încercînd să raționalizeze ceea ce, în mod deliberat, nu e doar absurd, ci și inexplicabil. De aceea, cunoașterea unui poem modern „presupune – după Friedrich – dificultatea sau imposibilitatea înțelegerii, ca o primă caracteristică a voinței sale stilistice” (Friedrich, p. 15).

Dar și unii postmoderni văd lucrurile la fel. De pildă, opera de artă a „capitalismului tîrziu”, care pentru Fredric Jameson echivalează cu postmodernismul, este eterogenă și discontinuă, „devenind tot mai mult un soi de sac de umplutură sau o debara, în care sînt depozitate subsisteme dezarticulate, materie primă la nimereală și impulsuri de toate felurile” (Jameson, p. 31). Ca și Roland Barthes, care avertiza încă din 1971 că textul modern este plural și că „el răspunde nu unei interpretări, oricît de liberale, ci unei explozii, unei diseminări” (*apud* Liviu Petrescu, p. 94), Jameson considera că textul postmodern e „o structură sau o desfășurare de semne care rezistă oricărui sens, a cărui logică internă constă din excluderea apariției unor teme ca atare” (Jameson, p. 91).

Între „dificultatea” și „imposibilitatea” evocate de Friedrich, distanța e mare. „Dificultatea” poate fi principial depășită de un cititor competent, dispus la un efort răbdător. Ross Chambers propune, spre exemplu, ca mod de lucru, două proceduri: o recuperare a sensului printr-un act de recontextualizare care să-l facă verosimil sau o insinuare în procesul însuși al scriiturii, repetîndu-i cumva fazele; într-un soi de joc fără sfîrșit. Prin urmare, ar fi la mijloc ori afirmarea autorității cititorului, în speță, a unei enciclopedii culturale presupuse a ști mai multe despre text decît textul propriu-zis, ori mimarea travaliului de producție textuală,

ca și cum cititorul ar deveni subiectul simbolic al operei. Prima opțiune a fost mult timp preferată de critica rimbaldiană: astfel, o serie de fragmente din *Illuminations* au fost explicate ca „viziuni de iluminat”, ca „halucinații de drogat” sau ca „alegorii”. Opțiunea a doua, predominantă în ultimele decenii, ar implica citirea textului „la firul ierbii”, în textura sa, „cu incompatibilitățile pe care le determină, dar de asemenea cu rețelele care-l construiesc și pulsiunile fantasmatică care-l traversează” (Chambers, p. 88). Există desigur, pe lângă „recontextualizare” și „mimarea actului scriiturii”, și alte modalități de a performa textele dificile, legate, în genere, de diverse variante ale exegezei, de care însă nu mă pot ocupa aici.

Dar dacă înțelegerea e „imposibilă” (o poezie „letristă” sau una într-o limbă născocită ad-hoc, cum au produs, ca să se amuze, Gottfried Benn ori Nina Cassian)? Fără înțelegere, evident, nu mai putem discuta de interpretare. În cazul textelor care „privatizează” limbajul pînă la a-l face ininteligibil tot ce putem întreprinde este un „exercițiu de lectură” (urmărind ritmica sonorităților ori vagile sugestii degajate de anumite cuvinte sau sintagme, ceea ce seamănă cu „erotică” de care vorbea Susan Sontag).

„Expresivitatea involuntară” ca alibi

Pare curios că majoritatea criticilor care vorbesc de sens, între ei și Friedrich, Steiner, Chambers, amintiți mai sus, îi neglijează un aspect crucial: anume, caracterul hibrid, faptul că sensul se originează atît în materia operei, cît și în intervenția complice a cititorului, criticului sau interpretului. În cazul specific al poeziei, receptorul care dorește să analizeze sensul e ținut să se oprească la cîțiva ingrediente principale: cuvintele (pe cît posibil epurate de uzurile comune și privilegiind conotațiile personale asupra denotatelor colective); imaginile (provenind, de regulă, din predicatii insolite, depărtate sau foarte îndepărtate de stereotipurile aflate în memoria obștească); muzicalitatea (organizarea formală ritmată, nu neapărat rimată); emoția (ca atitudine, pulsiune, afect); în fine, să conceptualizeze tendința coagulantă, mai mult ori mai puțin străvezie, care subîntinde parcursul textual. Recitind textul, căci interpretarea este totdeauna recitare, receptorul construiește ipoteze

din ce în ce mai cuprinzătoare asupra conținutului, într-o negociere delicată și laborioasă, în care latura obiectivă a potențialului semantic se confruntă cu perspectiva sa subiectivă. Rolul receptorului e crucial în ponderea acordată fiecărei componente și în configurarea ansamblului. De aceea, vorbirea despre sens, fără a-l lua în seamă pe interpret, reamintește de o epocă antepragmatică, în care conceptul era privit ca o entitate modelată de autor, localizată de el în subteranele operei, de unde trebuia extrasă spre a fi adusă la lumină.

Am văzut că mulți cred că poezia poate plăcea și dacă nu e înțeleasă, dacă sensul ei rămâne abstrus. Satisfacția estetică e desigur, în asemenea cazuri, unilaterală, de ordin muzical ori imagistic ori de natura unei sugestii difuze. Însă misterul produce totdeauna efect, iar termenul „a plăcea” nu impune hotare rigide. Mai adaug faptul că goana modernă de a răsturna toate reperele tradiționale face ca pînă și nonsensul să fie agreat, în credința că tocmai opacitatea lui impenetrabilă ar fi fecundă și incitantă.

Un alt fapt vrednic de subliniat este că, în cazul interpretării textelor de autoreferențialitate radicală, problema nu rezidă doar în dificultatea de a înțelege ceva, ci, uneori, și în facilitatea de a înțelege prea mult. Ni se întimplă să proiectăm în poezia unui autor despre care toată lumea vorbește un surplus de sens, în vreme ce acordăm o slabă atenție unui volum admirabil, scris de un anonim, pe care însă nu ni l-a recomandat nimeni. Îndeosebi capacitatea de a stoarce semnificații și a îmbogăți cu propria noastră avuție intelectuală un text, altminteri banal ori schematic, dar care simulează cu pricepere că spune ceva important, e revelatoare pentru mecanica autoamăgirii. Așa cum traversează momente de impas, cînd nu e în stare să-și găsească obiecte capabile s-o excite, interpretarea are și ceasurile ei faste, de efervescență productivă, cînd investiția imaginară e pusă în mișcare de senzația descoperirii unei voci lirice autentice. Impresia poate fi falsă, dar ceea ce contează este angajamentul pasional al criticului sau interpretului. Contează că el umple cu sens golurile semantice, că se lansează în nesfîrșite comentarii stîrnite de rostirea oraculară, de încredințarea că există un nucleu ontologic dur, de aduimecarea ațîțătoare a unui nonspus esențial.

Într-un excelent studiu, din 1978, asupra lui Nichita Stănescu, Eugen Negrici a demonstrat exemplar în ce largă măsură evaluarea superlativă a poenului avea la origine complicitatea criticilor, care „au proiectat

valuri de supoziții asupra textelor și nu s-au putut abține să-și furnizeze... iluzia descifrării unor universuri". Colaborarea cu poetul a mers „pînă la a distinge (echivalîndu-le, de fapt, cu propriile proiecții) sensuri subtil metafizice în texte de o cerebralitate ruinată, cu punctul de plecare într-o înțelegere adesea după ureche a unor concepte... Criticii nu au citit texte, ci au citit în texte, nu altfel decît cei ce se îndeletnicesc cu ghicirea în măruntaie de pasăre, în palmă sau în vise". Ideea e clară: inventează, altfel spus, își pune fantezia în stare de exuberanță cine este dispus să caute cu fervoare și tenacitate. În cuvintele lui Negrici: „Poți să întrezărești neînchipuit de multe, în măsura în care textul (în sens general) te îmbie prin ceva și ești minat de credință, de o credință fără preget, că acolo se află, cu adevărat, ceva de descoperit" (Negrici, p. 293-295).

Una dintre lecțiile acestei analize lucide (cu atît mai meritorii, cu cît apărea într-o perioadă în care funcționa deja un „mit Nichita") e că nimic nu devorează mai ireparabil o carieră poetică decît consacrarea oficială. În adevăr, ostracizarea suferită de un Leonid Dimov, Mircea Ivănescu, Emil Brumaru, Șerban Foarță sau Ana Blandiana s-a dovedit cu mult mai prielnică poeziei. Însă semnificația cazului studiat de Negrici depășește cu mult exemplul local al poetului șaizecist (de altfel foarte talentat, cum pe drept insistă criticul, însă risipitor cu darurile lui native, constrîns de circumstanțe să se manierizeze și să accepte compromisuri).

Fenomenul „expresivității involuntare" este de o mare relevanță. El constituie nu numai o sursă de revitalizare a unor texte concepute cu destinații nonestetice, ci devine și pretextul unei forme privilegiate de euforie interpretativă, un veritabil dezmăț al atribuirii de sens, pînă la un punct productiv, dar de la un moment înainte, frivol, și, mergînd mai departe, de-a dreptul dăunător. Chestiunea principală nu e că datorită unui stil care „dă bine" și „sună adînc" un poet mediocru poate fi transformat într-o celebritate. Scrierea eliptică, ambiguă, ceremonială, cu simulări de profunzimi intelectuale (căci, așa cum romanticii afișau tristețea, azi „se poartă cognitivul") etc., toate acestea pot iluziona o vreme, însă, pînă la urmă, „selecția naturală" intervine terapeutic și reechilibrează canonul.

Problema fundamentală este alta. Ea constă în capacitatea interpretării de a divaga, de a specula dincolo de obiect, într-o logică mai mult oportunistă decît curat estetică, de a zburda în afara cîmpului semantic pe care ar avea obligația să-l parcurgă și să-l ordoneze. De-aici întrebări

pe care nu le putem ocoli : cum se explică escapadele interpretării în marginal și derizoriu în locul focalizării pe esențialitate ? dar ușurința cu care se pretează tendințelor de suprasolicitare ? de ce „expresivitatea involuntară” servește ca alibi, nu doar spre a readuce în perimetrul valorii și al interesului public opere susceptibile de a interesa, dar nebagate în seamă, ci și pentru a croi piedestale imposturii ? de ce tocmai interpretarea, menită să ne ajute a rămîne în drumul adevărului, alegînd ce e probabil ori acceptabil într-o situație dată, de ce tocmai ea se aruncă în arbitrar și se lasă victimizată de ideologie ? de ce nu-și împlinește sarcina de a constitui un demers corectiv al înțelegerii ?

Se întîmplă foarte frecvent ca textele să fie folosite în mod nerecomandabil, potrivit capriciilor gustului ori intereselor subiectului, indiferent de semnificația lor contextuală ori de destinația lor primară. Modalitatea, atît de răspîdită, a iresponsabilității față de cuvîntul altora se explică prin multiple cauze (ceea ce nu o scuza !): nevoia de autojustificare, dorința de a combate o teză sau un adversar, vanitatea demonstrării propriei excelențe, o anume propensiune frivolă etc. Ciopîrțirea mesajelor prin îmbucătățire și colaj ori falsificarea lor pe de-a-ntregul rimează, în principiu, sau cu ignoranța, pentru că numai cei puțin instruiți nu au sentimentul valorii cuvintelor, sau cu reaua-credință, pentru că cei ce n-au în genere scrupule n-au cum să se sinchisească de molestarea unor „simple” texte. Caracteristic vremii noastre e că avem surpriza amară de a vedea adesea cum cele mai grave folosiri pretextuale ale textelor ori răstălmăciri ale sensului lor sînt apanajul unor intelectuali străluciți, dominați de dorința autoafirmării ori de resentimente pătimașe. Exigența citării exacte e departe de a fi doar o normă filologică, este, dacă ne gîndim bine, o regulă fundamentală a civilizației, iar încălcarea ei grosolană în epoca noastră arată cît de jos coborîm cîteodată.

Între „uzul liber”, interpretare și „suprainterpretare”

Am mai vorbit în această carte de distincția introdusă de Eco între utilizarea *ad libitum* a unui text și interpretarea lui. În versiunea sa, „utilizarea” nu e un derapaj decît pe jumătate, fiindcă dacă, pe de o parte, recurge la surse extratextuale spre a lămuri semnificația textului, în schimb, pe de altă parte, se supune unor reguli obiective de validare,

ca și interpretarea. Deosebirea este că „utilizarea” explică textul pe baza unor elemente exterioare lui, pe când interpretarea se întemeiază pe un examen atent și sistematic al structurilor sale semantico-sintactice. Exemplul dat de Eco se referă la *Scrisoarea furată* a lui Edgar Allan Poe, pe care Derrida o interpretează în funcție de datele textului, în vreme ce Maria Bonaparte, fidelă discipolă a lui Freud, o interpretează prin referire la biografia autorului. În acest caz, Derrida e cel care face, propriu-zis, interpretare, întrucât determină intenționalitatea textuală (*intentio operis*), pe când Maria Bonaparte uzează de text ca să extragă inferențe în legătură cu viața privată a lui Poe (Eco, d, p. 35).

Ca „stimul imaginativ”, „utilizarea” poate da însă loc celor mai neașteptate și provocatoare abordări textuale, de la formele blinde și consensuale ilustrate mai sus de Maria Bonaparte pînă la formele cele mai aberante și devastatoare ale răstălmăcirii. În adevăr, uzul liber nu impune restricții, este deschis spre toate punctele cardinale, manipulativ prin excelență și guvernat de capriciile ori de idiosincraziile subiectului. În schimb, interpretarea corectă, cum am arătat, implică fidelitatea față de obiect, obligația de argumentare a aserțiunilor și de acceptare a controlului interpersonal. Firește, aplicarea acestor clauze poate stîmni controverse deoarece fiecare dintre ele trimite la conținuturi și modalități care trebuie ele însele definite. Spre a evita o regresie fără sfîrșit, cel mai cuminte este să evităm o lungă, istovitoare și complexă anchetă, al cărei rezultat ar fi oricum extrem de friabil, și să dăm calificativelor sensul lor comun, fără a încerca să precizăm ce e și cum se manifestă „fidelitatea față de obiect” ori ce înseamnă „a argumenta convingător”. De fapt, dacă nu ne-am irosit fără speranță bunul-simț, înțelegem cu toții ce vrea să spună „fidel” și ce implică adjectivul „convingător”.

După cum știm, Umberto Eco și-a făcut debutul fracasant în arena teoriei literare cu *Opera deschisă* (1962), carte care promova inițiativa interpretativă a cititorului, legitimînd o evadare bine-venită din atmosfera stătută a exegezei academice. În ultimele trei decenii, în fața amplificării exagerate a „drepturilor” conferite receptării, ca și a erodării constante a noțiunii de „autor” și a relativizării celei de „sens”, semioticianul italian a început să se preocupe tot mai mult de o reechilibrare a raporturilor de cooperare autor-operă-destinatar. În introducerea la *Limitele interpretării* (1990), el scria: „În decursul ultimilor treizeci de ani, mulți s-au avîntat prea mult pe versantul inițiativei interpretului.

Problema acum este să nu ne avîntăm în sensul opus, ci să subliniem încă o dată faptul că oscilarea balanței nu poate fi eliminată. La urma urmei, a spune că un text este, potențial, fără sfîrșit nu înseamnă că orice act de interpretare poate avea un scop nobil și bine-venit. Pînă și deconstructivismul cel mai radical acceptă ideea că există interpretări care sînt inacceptabile și clamorose. Asta înseamnă că textul interpretat impune interpreților lui niște restricții" (Eco, d, p. 15).

Pe aceeași linie se situează și conferințele ținute de Eco în cadrul seminarului organizat la Cambridge, în 1990, cu participarea lui Richard Rorty, Jonathan Culler și Christine Brooke-Rose, consacrate temei „interpretare și suprainterpretare”, de care am amintit deja în această carte. În cele trei intervenții ale sale, Eco își argumentează aici opoziția față de cei ce se autorizează de la teoria „semiozei nelimitate” a lui Peirce, ca să conchidă că „interpretarea nu are criterii”, că, de fapt, nu există lecturi corecte, ci doar „lecturi subiective”. În acest scop, polemizează spiritual cu avocații ermetismului, „adepti ai vîlului”, ori cu cei ce atribuie iresponsabil semnificații globale pe baza unor indicii irelevante sau marginale. Între intenția autorului (greu de descoperit și adesea fără relevanță) și intenția interpretului (operînd arbitrar, în numele dorințelor și intereselor proprii), mai rămîne loc pentru o a treia posibilitate – intenția operei (vizînd proprietățile sintactico-semantică ale textului, care configurează cîmpul sensului și fixează limite interpretărilor legitime). Conjecturile în legătură cu *intentio operis* trebuie să fie verificate în funcție de un principiu de „coerență” (observațiile să se integreze viziunii ansamblului) și de un altul de „economie” (criticul să nu cadă într-un exces de uimire ori de suspiciune, atribuind un destin fiecărui detaliu ori căutînd dedesubturi misterioase celor mai obișnuite contiguități ori similitudini).

În dezbaterea care a urmat conferințelor sale, Eco a întîmpinat două tipuri de obiecții. Unele, din partea lui Rorty, îi reproșau tocmai deosebirea dintre uz și interpretare, făcînd tot posibilul „ca să-i minimizeze importanța”. În esență, Rorty neagă existența unei structuri simbolice obiective, altfel spus, a unei „naturi” a textului. Ceea ce putem cunoaște nu sînt decît „descrieri” ale lui, pe care le întreprindem potrivit scopurilor noastre. De aceea, ideea de a controla interpretarea în funcție de principiul coerenței pare totalmente naivă, căci „coerența textului nu e ceva pe care el îl posedă înainte de a fi fost descris.

Coerența survine când cineva „găsește ceva interesant de spus despre un grup de semne sau de zgomote, un mod de a descrie acele semne și acele rumori pe care le pune în relație cu unele dintre celelalte lucruri despre care simțim nevoia să vorbim” (Eco, e, p. 90).

Pragmatismul subiectivist al lui Rorty, în pofida vervei sprintene și colocviale cu care este ambalat, sună fals și, în orice caz, rămâne foarte superficial. În adevăr, e greu de înțeles cum ne înțelegem dacă fiecare definește lucrurile care ne înconjoară în felul său specific. De vreme ce obiectele n-au o „natură” proprie, caracterizându-se doar ca „descrieri” în funcție de scopurile noastre, cum se explică faptul că unele texte ne apar la fel tuturor, iar altele extrem de diferit? Unanimitatea de păreri este legată doar de o coincidență a intereselor și dorințelor? În acest caz, pe ce se reazemă această coincidență, care depășește granițele de rasă, clasă, sex, vîrstă, instrucție etc.? Și, în altă ordine de idei, de ce simțim uneori o rezistență surdă a textului, care dă senzația că se „opune”, pur și simplu, demersului nostru interpretativ?

Mai consistente și dînd realmente de gîndit sînt obiecțiile ridicate de Culler. El apără noțiunea de „suprainterpretare”, pe care Eco, în intenția de a limita „evantaiul interpretărilor admisibile”, voia s-o scoată din joc. Interpretarea – afirmă Culler – „e interesantă numai cînd e extremă. Interpretarea moderată, aceea care articulează un consens, oricîtă valoare poate să aibă în anumite împrejurări, e de interes scăzut”. Interpretările moderate – și e semnificativ că autorul american nu-și pune niciun moment problema justetei lor – ar avea un ecou mai mic, deoarece sînt de obicei socotite „puțin convingătoare sau redundante, irelevante, plicticoase”. Doar dacă ele sînt „extreme”, în alte cuvinte, dacă pun întrebări pe care textul nu le încurajează, dacă „sar peste cal”, dacă suprasolicită locurile textuale unde pare că nu mai e nimic de spus, dacă uzează și de „un strop de paranoia”, atunci de-abia devin atrăgătoare. Pentru cine? Evident, pentru cei 1% care se ocupă de critica literară și au un rol determinant în fixarea canonului. În această perspectivă, ar fi o erezie să credem că toate întrebările pe care se cade să le punem într-o exegeză trebuie să-și aibă neapărat sursa în text. Și n-ar trebui să ne mirăm defel că „multe dintre formele cele mai interesante ale criticii moderne nu se întreabă ce anume are opera în minte, ci ce anume ea uită, nu ceea ce spune, ci ce dă drept scontat” (Eco, e, p. 102-113).

Prefațatorul italian al cărții conținând dezbaterea de la Cambridge, Stefan Collini, observă că, apărind cu căldură suprainterpretarea, Culler pare să aibă în vedere o dilemă actuală a studiilor literare. Ea derivă din faptul că „operele tradițional canonice au fost deja amplu studiate”, ceea ce-i stînjenește pe tinerii cercetători dotați și ambițioși. Căci, pe de o parte, ei sînt împinși să renunțe la abordarea unor sarcini importante istorico-literare sau editoriale, fiindcă acestea sînt considerate minore sau marginale. Dar, pe de altă parte, reexplorarea marilor texte, deși tentează ca un magnet, nu constituie o alternativă decît cu condiția de a produce interpretări sensibil distanțate de cele deja disponibile. În climatul actual, este limpede că noile exegeze, oricît ar fi de bine făcute și inteligente, nu pot propulsa cariere de succes decît dacă ies din tiparele consacrate, dacă sînt originale, dacă aduc noutăți sau formulări provocatoare (*ibidem*, p. 22). Ceea ce spune Collini mi se pare exagerat pentru că mediul academic e încă definisabil mai mult prin inerție decît prin gustul inovației, iar ce omite Collini, ca și, de altfel, Culler, este că voința de a căuta cu orice preț perspective interpretative ieșite din comun și extravagante conduce cel mai adesea la eșec.

Și, cu toate acestea, cine ar putea contesta că regula majorității riscă să omoare singularitățile norocoase, care asigură progresele decisive? Oare excepțiile admirabile, necesarmente rare, nu justifică, pînă la urmă, suprainterpretarea? Are mai mare importanță faptul că ea se dovedește de o sută de ori aberantă sau că măcar o dată, o singură dată, e în stare să schimbe regula de joc și să deschidă orizonturi fecunde? Este evident că aporia nu poate fi rezolvată printr-o soluție de tip ori/ori. Ca și în cazul descoperirilor științifice, faptul că o ruptură a paradigmei dominante survine din cînd în cînd nu justifică disprețuirea prescripțiilor ei în cazurile obișnuite. Dar cum să facem diferența? Ne-ar trebui o minte proaspătă, o disponibilitate intelectuală și un soi de „tact” extrarațional care nu sînt date oricui. Și atunci cum să știm dacă cel ce sfidează e un impostor sau un performer cu totul remarcabil? Ca și în alte situații similare, nu există o rețetă. Putem spera, oricum, în lucrarea corozivă a timpului, care mijlocește a posteriori, prin „selecție naturală”, recunoașterea excepției (dar oare aceasta confirmă regula, așa cum se spune?).

Suprainterpretarea cabalistică. Infinitatea sensului

Un exemplu excepțional de suprainterpretare îl găsim în scrierile cabalistice. După cum se știe, Cabala (textual = tradiții ezoterice) este denumirea unui curent mistic, intens propagat îndeosebi între secolele al II-lea și al XVIII-lea în rîndurile comunităților evreiești din diaspora. Potrivit descrierii făcute de Gershom Scholem, orientarea sa era principal potrivnică austerității rigoriste a iudaismului rabinic. Dacă tendința constantă a rabinatului a constituit-o totdeauna apărarea „purității lui Dumnezeu”, prin respingerea hotărîtă a oricăror vestigii de limbaj mitic și antropomorf, cabaliștii, mai sensibili la cerințele oamenilor simpli, au creat un bogat tezaur de imagini și simboluri, înfățișînd „lumea secretă și viața ascunsă a divinității”. Unei gândiri rațional-discursive i-au opus o gândire plastic-simbolică. Spre a nu intra în conflict cu reprezentanții cercurilor puritane și ortodoxe, ei s-au străduit să-și strecoare inovațiile, cu precauție, printre comentariile Torei, deși uneori – accentuează Scholem – dau impresia că-și „savurează cu voluptate” născocirile „și le împing pînă la extrema limită” (Scholem, p. 99-114).

Literatura cabalistă este de o prolificitate extraordinară. Moshe Idel, continuatorul lui Scholem și cel mai important exeget contemporan, vorbește de mii de manuscrise, de unde și caracterul deocamdată incomplet al cercetărilor întreprinse. Întrucît mă privește, și în contextul acestor pagini, două teme îmi par de cel mai acut interes: problema infinității sensului și cea a tehnicilor interpretative. Voi urmări în continuare ceea ce spune Moshe Idel în magistrala sa carte *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare* (2004) referitor la problemele menționate mai sus.

Deși experiențe de stări extatice și inspirații profetice au fost semnalate din cele mai vechi timpuri, cabaliștii sînt cei care teoretizează și pun în practică, într-un mod mai mult decît exuberant, „o dimensiune interpretativă transcendentă”. Tot ei fac pasul hotărîtor în identificarea Torei cu Dumnezeu. De-aici posibilitatea infinității de sensuri a Bibliei, ca o consecință necesară a infinității Atotputernicului. După Idel, există trei feluri de infinitate a Torei, toate fondate pe particularitățile limbii ebraice, și care – surpriză! – oferă anumite corespondențe „cu diverse teorii literare moderne ale operei, lecturii și interpretării” (Idel, c. p. 104).

Prima sursă a infinității derivă din faptul că Biblia ebraică e scrisă fără vocale. Asta face ca lectura orală a textului să fie o interpretare, variind în funcție de modalitatea vocalizării. Într-un text anonim de la sfârșitul secolului al XIII-lea se spune: „Întrucît (sistemul) vocalelor este forma și sufletul consoanelor, sulul Torei este scris fără vocale, fiindcă el (sulul) include toate fațetele (adică aspectele) și toate sensurile profunde și toate interpretate în raport cu fiecare literă, o fațetă dintre alte fațete, un secret dintre alte secrete, și nu ne este cunoscută nicio limită...”. Interdicția de a uza de vocale are tocmai scopul de a destabiliza traseul semnificării, permițînd „o paletă nelimitată de înțelesuri posibile pentru textul divin” (*ibidem*, p. 105). Esențială este remarca lui Idel că deschiderea spre această pluralitate de interpretări nu decurge din incapacitatea omenească „de a înlănțui limbajul într-un anumit discurs determinat”, ci din atotputernicia divină. Aici nu este vorba de „diseminarea” lui Derrida, „fondată pe *différance*, pe imposibilitatea determinării și pe ambiguitatea semantică”. Motivul este evident: pentru cabaliști, fiecare „concretizare” (ca să împrumutăm termenul lui Ingarden) își are propriul sens stabil.

Al doilea mod de infinitate a sensului Torei își are originea într-un factor extratextual, în înțelepciunea infinită a divinității. Deoarece Tora nu e doar inspirată de Dumnezeu, ci este chiar scrisă de El, putem presupune așadar că sensul ei e inepuizabil. Or, cum spunea un cabalist: „Întrucît Dumnezeu nu are nici început și nici sfîrșit, niciun fel de limite, tot astfel Tora Lui perfectă, care ne-a fost transmisă nouă, nu are, din perspectiva noastră, nici limite, nici sfîrșit” (*ibidem*, p. 109).

O a treia modalitate puternică de producere a infinității de sensuri se bazează – cum vom vedea mai departe – pe explorarea combinării literelor (permutarea sau asocierea în funcție de valoarea lor numerică) ori pe meditația „monadică” asupra semnificației fiecărei litere. Contrastul cu logica aristotelică e izbitor: aceasta se servește de concepte înlănțuite în propoziții coerente, în vreme ce cabaliștii recurg la o așa-zisă „logică superioară internă”, care readuce textul canonic la ipotetica lui stare originară, „cînd era doar un continuum de litere, înțelese toate ca nume ale lui Dumnezeu” (*ibidem*, p. 111-112).

Pe lîngă explicarea infinității sensurilor prin imitarea infinității divine și natura specifică a limbii ebraice, cabaliștii pun în circulație și alte motivări, legate de configurația astrelor, de infinitatea sufletelor

corespunzând infinității lumilor, de participarea fiecărui evreu la revelația sinaitică (întrucât individul constituie o știință a esenței divine, care se va întoarce, după călătoria mundană, odată cu sfârșitul veacurilor, la sursa sa celestă). În fine, posibilitatea interpretărilor infinite se mai origina, după cabaliști, în autoritatea carismatică a liderului spiritual ori în *Zohar*, operă scrisă în secolul al XIII-lea, canonizată ceva mai târziu, despre care Luria și, ulterior, maestrul hasid Baal Sem-Tov credeau că „are în fiecare zi un sens diferit”. E deci fals să credem că infinitatea sensului din mistica evreiască este condiționată de un singur factor, anume de natura specifică a limbii ebraice.

Tehnicile interpretative ale cabaliștilor

Cel care pătrunde fără o inițiere specială în universul Cabalei e surprins și, în același timp, fascinat de extraordinara varietate a tehnicilor interpretative. Nu mai puțin ne frapază existența unor similitudini cu anumite laturi ale teoriilor literare de ultimă modernitate. Lui Moshe Idel îi face plăcere să le remarce, dar nu fără a omite, de fiecare dată, să avertizeze asupra incompatibilităților de fond. Astfel, la Abraham Abulafia, întemeietorul Cabalei extatice, din secolul al XIII-lea, el relevă „elemente substanțiale din ceea ce s-ar putea numi o hermeneutică radicală”, constând într-o „atitudine agresivă față de textul interpretat”, căruia îi dizolvă structura literală obișnuită.

O altă mișcare strategică remarcabilă provine din introducerea în procesul interpretativ a unor elemente care provin din corpusuri literare diferite sub raport conceptual, cultural și lingvistic, spre exemplu, folosirea de tradiții filozofice grecești în exegeza textului biblic. Această relație interactivă ilustrează o hermeneutică pe care Idel o numește „intercorporală”. Ea nu trebuie confundată cu cea „intertextuală”, lansată de Julia Kristeva, bine-cunoscută în semiotica zilelor noastre. După Idel, lectura intertextuală e intracorporală, întrucât își propune să clarifice termenii cu ajutorul altor termeni găsiți în același corpus literar. Dimpotrivă, interpretarea intercorporală presupune o confruntare cu sisteme culturale absolut eterogene, ceea ce conduce la o deconstrucție semantică incomparabil mai puternică a sensului inițial al textului: ea „modifică sau cel puțin îmbogățește semnificativ încărcătura conceptuală a unuia dintre termenii ce sînt puși în contact” (Idel, c, p. 272-274).

Dar desigur că atât „radicalismul deconstructiv” al desfacerii textului, cât și „radicalismul semantic intercorporal” au alte temeuri și vizează alte țeluri decât cele ale cercetătorilor moderni.

Unul dintre principalele motive pentru care iudaismul medieval a generat o uimitoare pletoară interpretativă îl constituie procesul numit de Idel al „arcanizării”, altfel spus, al sporirii încrederii în dimensiunea secretă a textelor canonice. Totul pare să funcționeze ca și cum refugiul în ezoteric ar fi fost o replică dată provocărilor rezultate din confruntarea cu teologia islamică și, în mai mică măsură, cu teologia creștină. Secretele suscitau interpretări, iar interpretările, cu cât mai numeroase și mai sofisticate, cu atât extindeau mai departe zona secretelor. Metodele utilizate spre a le depista se încadrează în trei categorii: numerice, simbolice și alegorice.

Interpretarea numerică (ghematria) utilizează proprietatea limbii ebraice de a atribui o valoare numerică fiecărei litere, implicit și fiecărui cuvânt, ceea ce naște posibilitatea de a specula asupra acelor termeni care au aceeași identitate numerică, dar sînt semantic diferiți. Un exemplu celebru de folosire a ghematriei îl constituie „măsura exactă a trupului divin”, dedusă din termenii biblici care-l descriu pe Dumnezeu: astfel, cuvîntul *elohim* (Dumnezeu) are valoarea 86, ca și expresiile *ze daian* (denumind funcția de „judecător”) și *ha kise* (care semnifică „scaun” sau „tron divin”), între care se instaurează, de asemenea, o echivalență (*ibidem*, p. 278-280). Pentru unul dintre cei mai de seamă cabaliști, pe care l-am menționat deja, Abraham Abulafia, ghematria prezenta o analogie funcțională cu geometria grecilor; așa cum aceasta din urmă încerca măsurarea realității pe o cale nontextuală, prin linii și puncte, ghematria ar fi năzuit să acceadă la esențele realității prin numere și litere.

O tehnică exegetică extrem de răspîdită, denumită de Idel a „radicalismului deconstructiv”, constă în schimbarea ordinii literelor unui anumit cuvînt (ori cuvinte) pentru a crea combinații, despre care se presupune că pot aduce clarificări sau completări sensului original. În *Sefer Ieșira*, tratat ce datează probabil din secolul al V-lea, practicarea pe scară mare a combinațiilor e pusă în legătură cu însăși crearea lumii. Dumnezeu ar fi cioplit cele 22 de litere ale alfabetului ebraic, din a căror permutare și combinare ar fi rezultat „sufletul a toată alcătuirea” și „sufletul a toată vorbirea” (*ibidem*, p. 56). Omul este în stare să-l imite pe Dumnezeu,

dar nu prin comunicarea unui mesaj semantic, ca în comportamentul ritualic, ci prin amestecul literelor pînă la epuizarea potențialului lor lingvistic. Idel consideră că această imitare se apropie mai degrabă de tactica unui *homo ludens* decît de strategia lui *homo sapiens* și că ideea unui Dumnezeu care se joacă transpare într-o serie de interpretări medievale. În orice caz, în cursul Evului Mediu, misticismul cabalistic se va folosi intensiv de radicalismul deconstructiv al combinării literelor, postulînd, cum o face, de pildă, Abulafia, că nu e vorba doar de o metodă interpretativă, ci și de o cale de cunoaștere a lui Dumnezeu.

Am arătat în altă parte (cap. 4, p. 231) că la sfîrșitul veacului al XIII-lea a apărut și s-a generalizat un sistem de exegeză cu patru paliere, cunoscut sub acronimul *pardes*, corespunzînd la patru tipuri de interpretare, dispuse într-o ordine a trecerii succesive de la simplu și accesibil spre niveluri tot mai complexe și mai ascunse: *peșat* sau sensul literal, *remez* sau aluziv, uneori alegoric, *deraș* sau expunere omiletică, *sod* sau interpretare secretă ori simbolică (*ibidem*, p. 451). Deși cabaliștii se devotau practicării tipului *sod*, ei n-au înțeles să discrediteze celelalte trei modalități interpretative deja tradiționale, ci le-au integrat unui corpus, ca și cînd ar fi constituit niște stadii pregătitoare ale propriei lor abordări mistice. Lucrul acesta e valabil și pentru sistemul exegetic cu șapte paliere preconizat de Abulafia. La el, primele trei paliere reprezintă sensul evident, literal, al patrulea palier, nivelul alegoric, iar ultimele trei paliere sînt propriu-zis cabalistice, incluzînd ghematria, deconstruirea textului și apoi reconstruirea lui prin combinarea literelor. E interesant că acest sistem ierarhic discriminează treptele edificării : „Cel drept – scrie Abulafia – trebuie să ia această cunoaștere din Tora conform cu sensul ei evident, literal, pentru a-și perfecționa virtutea, dar dacă vrea să devină un om evlavios, el trebuie să o abordeze cu ajutorul căii filozofului ezoteric. Iar dacă dorește să facă profeții, el trebuie să o abordeze potrivit «căii numelor», care este o cale ezoterică, primită de la intelectul divin” (*ibidem*, p. 292).

Faptul că nivelul alegoric constituie de-abia al patrulea palier în sistemul exegetic al lui Abulafia atestă importanța sa secundară în hermeneutica iudaică. În pofida contribuției esențiale a lui Philon din Alexandria, care a înfrînt reticențele rabinice față de influențele filozofiei grecești, au trebuit să treacă o mie de ani pînă cînd alt mare învățat, Maimonide, să îndrăznească, în *Călăuza rătăciților*, să se

servească de terminologia aristotelică și de discursul logocentric al alegoriei în defavoarea celui linguacentric al Cabalei. Dar, după introducerea alegorezei în exegeza medievală evreiască, aceasta n-a mai putut fi eliminată, pătrunzând în multe domenii ale interpretării Scripturilor sacre (*ibidem*, p. 374).

Un vast câmp de cercetare, pe care nici nu pot să-l ating aici, îl constituie simbolistica religioasă. Originea ei este pusă de cei mai mulți specialiști pe seama unei insuficiențe noetice, în speță, a neputinței minții umane de a înțelși și de a exprima entitatea supremă, de unde utilizarea simbolurilor, care evită „ideea unui sens comunicabil”. Deși se opune lui Scholem, care ar supralicita centralitatea simbolismului în mistica evreiască, Idel admite și el marea răspîndire a fenomenului, inclusiv a legăturii sale cu experiențele traumatiche ale istoriei: „Lacrimile istoriei îndurerate s-au cristalizat în simboluri cabalistice, care au servit drept oglinzi în care istoria evreiască își primește sensul” (*ibidem*, p. 296-302).

Radicalismul cabaliștilor și radicalismul modernilor

Cabala aduce în centrul atenției problema puterilor și a limitelor interpretării. Însă o comparație edificatoare cu modernitatea rămîne valabilă doar sub raport contrastiv, fiindcă ceea ce impresionează la o lectură atentă sînt diferențele considerabile de statut atribuite, în procesul comprehensiunii și al interpretării, conceptelor de autor, cititor și text. O frază memorabilă a lui Moshe Idel diagnostichează exact situația: „În vreme ce radicalismul tradițional din Cabala era pregătit să deconstruiască textul pentru a-l găsi pe Dumnezeu printr-o experiență directă chiar în cadrul rostirii limbajului ritualic, deconstrucția modernă a trebuit mai întîi să-l ucidă pe Dumnezeu sau sensul transcendent al textului” (Idel, c, p. 442). Nu cred că verbul „a diviniza”, cu conotațiile lui sacrale, este adecvat aici, în orice caz, el sugerează importanța acordată textului, ca spațiu de joc și instrument laic al comunicării, în contextul unei lumi care s-a debarasat de garanția ontologică a sensului.

Esențial e că, spre deosebire de deconstructivistul zilelor noastre, pentru care problema centrală este cea a „suspiciunii” și a „indecidabilității”, cabaliștii sînt niște „credincioși”, în sensul fundamentalist al cuvîntului. Fidelitatea lor n-are nevoie de probe și se dispensează de argumente. Ei se refugiază în lectura și relectura Torei, text mitic, care

intruchipează suprema perfecțiune, fiindcă după distrugerea celui de-al doilea templu și risipirea în diaspora, religia iudaică și-a pierdut caracterul topocentric, orientându-se spre carte, Dumnezeu putînd fi întîlnit mai degrabă în textele sacre decît în spațiile sfințite (*ibidem*, p. 22). Acolo unde cabaliștii caută proceduri spre a atrage asupra-le influxul divin ori spre a se contopi extatic cu Dumnezeu, modernii răstoarnă formele convenite ale limbajului în actul comunicării pentru a demonstra labilitatea irevocabilă a construcțiilor intelectuale ori pentru a inversa prioritățile canonice. Cei dinții se servesc de cele mai cutezătoare modalități ale jocului cu textele doar ca mijloace spre a depăși condiția umană grevată de păcat, în vreme ce ultimii, asumîndu-și nihilismul ca scop în sine, nu fac decît să denunțe absurdul existenței și să ne ofere, într-o situație fără ieșire, surîsul amar al lucidității: „Cel puțin – par a spune ei – vă învățăm să nu vă lăsați amăgiți de vechile povești cu zîne”.

E posibilă și o versiune interpretativă mai puțin dezolantă, postulînd că unele manifestări literare ale modernității, ca și anumite forme ale Cabalei vizează „transmutarea realității prin puterea cuvintelor”. Aici însă experții se contrazic. În spiritul unei atitudini pe care Harold Bloom o califică drept „revizionistă”, Scholem considera că Tora orală e învăluită în întuneric, iar Tora scrisă e greu abordabilă și conține „zone de pericol”, aspecte de negativitate, înrudite cu viziunea unui Kafka. Idel, dimpotrivă, plecînd de la ceea ce e cu adevărat reprezentativ în Cartea Cărilor, înclină să-i atribuie un rol eminent pozitiv („include o apoteoză a activității umane” și favorizează o experiență a plenitudinii). După el, tehnicile incantatorii ale cabaliștilor pentru producerea miracolelor sînt mai apropiate de poetica dadaistă și suprarealistă, nu de negativitatea și ambiguitatea unor Celan sau Kafka (*ibidem*, p. 447-448).

Oricum ar fi, e neîndoielnic că discursul mistic al cabaliștilor se servește de un arsenal interpretativ cu mult mai larg și mai puternic decît al modernilor. Însă acest discurs nu mai e funcțional în lumea noastră și nu poate fi imitat decît în palide aspecte exterioare, întrucît aparține unei lumi profund diferite de a noastră prin tăria credinței în Dumnezeu și închiderea într-un ezoterism impenetrabil, sprijinit pe un imaginar religios în continuă efervescență.

13. Probleme ale validității

Validare și coduri

Am arătat de mai multe ori pe parcursul acestor pagini că interpretarea nu ne oferă certitudini decît în anumite cazuri fericite, deci în mod excepțional, nu ca regulă generală. Ea nu este o cunoștință, deci e lipsită de exactitatea și univesalitatea aserțiunilor verificabile, nu are nici spontaneitatea și directetea înțelegerii primare, uneori adecvată, dar adesea falsă ori incongruentă. Desigur, între funcțiile interpretării se numără – cum am văzut – cea de a corecta erori, de a debloca circuitul comunicării, de a pune în lumină rădăcinile unei probleme, dedesubturile unui discurs, alternativele unei situații, de a ne poziționa într-o dilemă, de a reefectua creator un text prin traducere, parafrază, execuție etc. Ea are așadar privilegiul de a ne oferi soluții, dar provizorii, care au meritul că permit continuarea conversației, lecturii, cercetării, procesului de învățare, dar nu garantează nici adevărul, nici eficacitatea concluziilor trase. E însă important de subliniat că aceste concluzii, deși în principiu ipotetice, nu sînt simple supoziții, ci pot fi, s-ar „cuveni” să fie „probabilități”, adică supoziții selectate critic, fiind reținută acea (ori fiind reținute acele) supoziție(i) care rezistă cel mai bine unei analize exigente (un examen al argumentelor pro și contra).

Problema interpretării e că insuficiențele ei n-au o origine subiectivă, că ele sînt inevitabile, că nu pot fi depășite nici dacă operăm cu desăvîrșită competență și bună-credință. De ce oare? În principal, din trei motive. Primul derivă din finitudinea noastră, din faptul că „vedem” lucrurile din unghiul propriu, înfim, dar irepetabil, al locului și momentului pe care-l ocupăm fugitiv în univers. De-aici acel *parti-pris* identificat, potrivit sugestiei lui Heidegger și Gadamer, sub denumirea

de „precomprehensiune”, dar conștientizat de științele umane drept „cadru mental” ori „fundal” (Searle). Acesta conține, într-un amalgam confuz și inextricabil, presupoziiții de natură filozofică, ideologic comunitară, culturală, acoperind însă și nemărturisite interese, afinități, resentimente de natură personală. Precomprehensiunea ne determină așteptările, făcându-ne să căutăm în obiectul interpretabil ceea ce am vrea să găsim, în detrimentul a ceea ce de fapt el posedă. În alte cuvinte, fără să ne dăm seama, avem tendința de a ne proiecta în alteritatea exterioară, asimilând-o prin aducerea ei la diapazonul nostru.

Dar, desigur, drumul acesta de la predispoziții spre entitățile care le confirmă și de la aceste entități confirmative înapoi la predispoziții este traseul nerecomandabil al „cercului vicios”, pe care-l condamnă cu hotărâre nu doar știința, pedagogia, critica, hermeneutica, morală, ci și simțul comun. De fapt, putem considera că lupta de secole a civilizației constă tocmai în depășirea circularității procesului de semnificare, a așa-numitului „cerc hermeneutic”. Năzuința dintotdeauna a stării de trezie, când ne deschidem spre lume cu dorința de a-i explora cărările și a-i exploata resursele, e să aflăm „cum este” ea efectiv, în ființarea ei independentă de visele ori de închipuirile noastre. Deschiderea „corectă” spre realitate se află la temelia proceselor asimilative și inventive ale cunoașterii, la baza învățării din experiență, a integrării de informații noi, a interacțiunii cu ambientul în vederea îmbogățirii continue și a dezvoltării fondului nostru de cunoștințe, idei și puncte de vedere. E însă evident că utilizarea „adecvată” a cercului hermeneutic, în sensul „pornirii de la lucrurile însele”, cum preconizează Heidegger, ori al „separării prejudecăților legitime de cele false”, cum recomandă Gadamer, nu anulează „anticipările”, altfel spus prezența mai însemnată ori mai ștearsă a umorilor și rumorilor subiectivității. Tocmai de aceea problematica validării aserțiunilor științelor umane ori a enunțurilor conversative rămâne necesară, în fapt, indispensabilă.

Al doilea motiv de inevitabilă fragilizare a interpretării îl constituie varietatea și nonsaturabilitatea contextelor. Sensul este legat de context – spunea Austin –, dar contextul e fără limită. Oricît de mult ne-am strădui, nu putem epuiza niciodată trăsăturile caracteristice ale unui context. Și chiar dacă am presupune contrafactual că lucrul acesta ar fi cu putință, ar trebui să presupunem, de asemenea, că oricînd e posibilă reînscriserea contextului respectiv într-unul mai larg. Or, de vreme ce

lipsește principalul suport al determinării și stabilității sensului, urmează că demersul interpretativ (desigur, doar în cazul axării pe texte în care conexiunea S-s permite jocul liber al ocurențelor) își ratează șansa de a furniza rezultate certe. Fără a mai vorbi de faptul că travaliul interpretării, ca practică a abordării comprehensive și *savoir-faire*, e ireductibil la o cunoaștere propozițională explicită, la un sistem de reguli.

Al treilea motiv care explică precaritatea inerentă a interpretării (sau măcar a celei mai mari părți a interpretărilor uzuale) derivă din modul de structurare a textelor (luând termenul „text” în accepția lui cea mai generală, deci incluzând nu doar discursurile scriptice, ci și pe cele orale). În producerea și receptarea textelor, folosim limbajul, în funcție de ceea ce vrem să exprimăm, prin două tipuri majore de coduri, pe care în IFL le-am numit „imperative” și „probabiliste”. Am mai amintit despre ele, dar e acum momentul să le abordez mai pe larg.

Codurile imperative au un repertoriu finit de semne și implică o conexiune necesară și univocă între Semnificant (S) și semnificat (s). Codurile probabiliste dispun de un repertoriu preponderent fixat, dar încă deschis și completabil, cu conexiuni între S și s care amestecă regularități și anomalii, cu predominarea fie a celor dintii, fie a celor din urmă. Când apar tendințe de predominare a anomaliilor, atunci codurile probabiliste devin „coduri permissive”, care ueză de un repertoriu în constantă îmbogățire, cu articulare ambiguă sau opțională a lui S cu s (P. Cornea, b, p. 76-78).

Prima categorie de coduri este utilizată în științele dure (matematică, fizică, chimie etc.), în tratamentul automat al informației (unde semnificarea poate avea loc fără să angajeze ființe umane), în logica formală, în mecanică și tehnologie, dar și în jocurile pe bază de reguli constitutive, unde nu intervine hazardul, cum ar fi șahul ori bridge-ul. Aceste coduri servesc pentru a enunța legi ori propoziții apodictice ori raționalmente deductive ori constatări experimentale; textele pe care le formează au un caracter asertiv, permițând verificări (logice, legice, statistice), care le garantează certitudinea ori falsificarea (Popper), care le testează (le „coroborează”) plauzibilitatea. Cu ajutorul lor sînt produse și enunțurile elementare, de tipul „constatativelor” lui Austin: „Iarba e verde”, „În România școlile nu funcționează simbăta” etc., pe care nu le interpretăm (sau le putem considera drept interpretări de gradul zero,

întrucât a le interpreta înseamnă a le reproduce : „Iarba e verde” înseamnă că iarba este verde).

Codurile probabiliste sînt cele mai răspîndite, ele reglează atît raporturile interpersonale conversative, cît și cvasitotalitatea textelor care circulă în domeniul practic infinit al științelor umane (de la filozofie și psihologie la sociologie și economie, de la istorie și politologie la științe juridice și etică, de la teologie și antropologie la pedagogie, estetică și critica literară etc.). Este evident că gradul de probabilitate diferă de la disciplină la disciplină, de la cele mai scientizante (cum ar fi psihologia ori sociologia) la cele mai speculative (cum ar fi estetica și critica literară), dar și în cadrul fiecărei discipline, între ramuri și școli mai riguroase ori mai comprehensive. Toate aceste discipline își asumă statutul de „știință”, ceea ce înseamnă că-și propun să obțină o cunoaștere obiectivă, a cărei validitate să fie supusă unui control critic rațional. De aceea, pentru a lupta împotriva informațiilor false și a erorilor de judecată, a „impreciziei” terminologice (în sensul lui Solomon Marcus, care include în „imprecizie” vagul, aproximarea, întîmplătorul, indiscernabilul, inefabilul etc.), pentru a neutraliza intervenția subiectivismelor de toate calibrele, ori pentru a răspunde nevoii de autentificare a faptelor sau documentelor (credibilitatea mărturiilor, selectarea surselor etc.), ele își dau reguli de metodă, acceptate de obicei de toți specialiștii, și legitimează un uzaj abundent al demersurilor interpretative.

Cît privește codurile permissive (pe care le putem imagina în avalul celor probabiliste, după cum codurile imperative s-ar situa în amonte față de acestea), ele servesc la construirea și receptarea textelor literare. Se sprijină – o știm – pe o folosire pseudo- și autoreferențială a limbajului, întrucît se debarasează prin actul instaurativ al ficționalizării de obligația de a enunța în mod serios, de a spune adevărul și de a respecta convențiile comune ale jocurilor de limbaj. În această situație, termenul „verificare” nu-și mai are rostul. Textele literare n-au un referent real în raport cu care să le măsurăm adecvarea ; în schimb, sînt susceptibile de a fi evaluate comparativ, unele în raport cu altele, în termeni de „mai bine, mai rău”, pe baza unor standarde de gust și a unor criterii de performanță, greu, dacă nu imposibil de explicitat. Căci principiile estetice, oricît de grijuliu și de concret ar fi conceptualizate, lasă deschise atîtea posibilități de interpretare, încît aplicarea lor devine o sursă inepuizabilă de controverse.

Criteriul concordanței dintre enunțuri și realitatea descrisă

Să revenim la problemele validării în sistemul codurilor probabiliste. Unul dintre reprezentanții proeminenți ai teoriei literare contemporane, Douwe Fokkema, scria, într-un studiu relativ recent (1989): „Care sînt criteriile noastre (ale cercetătorilor literaturii - P.C.) de validitate științifică? Trebuie să rezolvăm această problemă epistemologică dacă vrem să fim luați în serios de colegii noștri, atît din mediul umanioarelor, cît și din afară. Dacă nu vom ajunge să găsim o soluție acestei probleme, riscăm să fim la cheremul ultimei mode”. Și Fokkema ne amintește că, în anii '60, am asistat la căderea pozitivismului, apoi la ecloziunea noii critici și a structuralismului, cărora le-au succedat, îndeosebi în Franța și Statele Unite, poststructuralismul și deconstrucția, cărora - putem adăuga - le-a urmat postmodernismul, fără a mai vorbi de alte tendințe, mai puțin universalizabile, ca, de exemplu, noul istoricism. Schimbările dese de paradigmă duc la o gravă lipsă de continuitate în studiile literare. În afara colectării de mărunțișuri biografice ori a unor date empirice care îmbogățesc dicționarele și enciclopediile, e lesne de văzut că fiecare nouă generație simte nevoia de a revizui aparatul conceptual și metodologic existent, uneori atît de drastic, încît pare că ne pîndește riscul de a o lua mereu de la capăt (Fokkema, p. 330).

Nu numai teoreticienii literaturii, ci oricine are pretenția de a face știință, fie ea „dură”, fie „slabă”, nu poate rămîne indiferent față de chestiunea legitimității enunțurilor pe care le produce sau de care ia act. Vorbind în genere, există trei criterii clasice de validare. Dintre acestea, cel mai sigur îl constituie concordanța dintre susținerile enunțului și faptele pe care acesta le descrie. „Criteriul principal al valorii științifice a unui model provizoriu este gradul de acord între așteptările sale teoretice și datele empirice culese pentru a-l testa” (Gardin, p. 424). În științele naturii sau științele experimentale, confruntarea ipotezelor cu realitatea constituie o procedură curentă. Astfel, un bun diagnostic e cel care identifică boala, permițînd un tratament adecvat; un buletin meteo e socotit valabil cînd ceea ce anunță despre starea vremii se adevărește în practică; proiectul unei inovații tehnice e omologat dacă performanțele

prezumată coincid cu cele obținute pe teren; o teorie e considerată legitimă dacă este confirmată de un experiment etc.

O precizare importantă este că și în științele exacte interpretarea joacă un rol extrem de important, pus în evidență însă de-abia de la primul război mondial încoace. Rolul acesta apare la cel puțin trei niveluri. Mai întâi, la nivelul culegerii de date, deoarece nu orice fragment de realitate constituie punctul de plecare al cercetării, ci doar obiectul sau obiectele selectate fiindcă se articulează cu o serie de observații anterioare sau cu o idee, deocamdată nebuloasă, dar dotată cu potențial explicativ. Al doilea nivel se integrează însuși procesului cercetării (traseului experimental), deoarece fiecare pas într-o direcție sau alta trebuie întemeiat, accidentele de parcurs analizate atent, succesele provizorii puse la îndoială, terminologia folosită supusă unui examen comparativ, spre a-i garanta acuratețea etc. Al treilea nivel corespunde cu publicarea și autoevaluarea rezultatelor; expunerea, desfășurată într-o ordine a inteligibilității, care nu este și ordinea descoperirii, trebuie să justifice teoretic concluziile, să le înscrie în bibliografia problemei, să respingă argumentat susținerile contrare, să releve – dacă e cazul – punctele slabe ori limitele cercetării. Faptul că științele exacte uzează de interpretări, ca și științele propriu-zis hermeneutice, e un motiv, printre altele, de a înlătura prăpastia epistemologică, instalată pe vremuri de Dilthey între *Naturwissenschaften* și *Geisteswissenschaften*. Între cele două culturi sînt aruncate azi nu doar punți înguste, pe care se avîntă cei îndrăzneți, ci poduri în toată regula, larg accesibile de o parte și de alta.

Însă în „umanioare” și în științele sociale, posibilitățile de a efectua testări empirice sînt mai degrabă rare: ele survin, ici și colo, spre exemplu, în psihologie și psihologia socială (experiențe de laborator), în exploatarea statistică de care se servesc unele ramuri ale sociologiei (tehnici ale sondajelor de opinie, generalizări categoriale) etc. De regulă, controlul și omologarea rezultatelor sînt adaptate abordărilor calitative, „verificarea” e înlocuită prin „validare” – termen de origine juridică, însemnînd recunoașterea valabilității, confirmare. Însă validarea dispune de un nomenclator variat de metode, unele tradiționale (cum ar fi cele de tip filologic), altele moderne (observația participativă, eșantionarea, convergența probelor, interviul nondirectiv, etnobiografia etc.). În *Dicționarul metodelor calitative în științele umane și sociale*, coordonat de Alex

Mucchielli (2002), un colaborator entuziast declară mai întâi că „validitatea este punctul tare al cercetărilor calitative” (?!), apoi că „în toate tradițiile (?!) cercetarea calitativă este recunoscută pentru justetea, relevanța și consistența observațiilor și analizelor sale” (Mucchielli, p. 430-431). Lăsînd gluma la o parte, e evident că eforturile cercetătorilor au acumulat în decursul anilor un vast repertoriu de proceduri de omologare și control al rezultatelor obținute. Desigur, ele nu trebuie supraestimate, dar nici tratate cu mefiență. Mă voi limita la cîteva exemple, urmărind în niciun caz să propun o listă.

Amintesc astfel de metodele scrupuloase ale filologiei folosite la editarea textelor clasice (stabilirea autenticității manuscrisului, a genealogiei variantelor, alegerea copiei conforme cu voința autorului, compararea ediției princeps cu edițiile ulterioare, glosarea și adnotarea în vederea clarificării aluziilor, identificarea *topoi*-lor etc.). Ar merita reexaminată de aproape și munca istoricilor, dependentă vital de existența documentelor, de clasarea, autentificarea, interpretarea lor. În prefața *Istoriei sale universale*, Ranke spunea: „Istoria nu începe decît acolo unde monumentele devin inteligibile și unde există documente demne de încredere”. La care Spengler ar fi ricanat: „Oare viața e un fapt numai dacă se vorbește despre ea în cărți?”. Dreptate are, desigur, pozitivistul Ranke, nu existențialistul Spengler, fiindcă, în cele din urmă, precizia, interesul, valoarea unei cercetări asupra trecutului sînt determinate, înaintea oricărei anchete, de faptul brut, pe de-a-ntregul extrinsec, al existenței sau inexistenței unei documentații apropiate (Marrou, p. 69-73). Ceea ce desigur nu diminuează calitățile de tact, discernămint, rigoare, dar și fantezie reclamate istoricului, confruntat cu o realitate inepuizabilă și echivocă, despre care posedă mărturii de obicei incomplete, pătinoare și contradictorii.

Echipamentul investigativ al cercetătorului contemporan s-a îmbogățit și s-a perfecționat enorm datorită posibilităților de analiză, memorare, stocaj, comparativitate etc. pe care le oferă actualmente tehnologia electronică. În ultimă instanță însă, talentul și înțelepciunea cercetătorului rămîn hotărîtoare: el singur poate decide ce este relevant din vraf de materiale rezultat din explorarea unei arhive, ce aparține contingenței și ce anume necesită, care este modalitatea cea mai plauzibilă de a ordona faptele sub semnul unei ipoteze, transformînd astfel învălmășeala confuză a datelor într-un scenariu. Nu e inutil să-i

elogiem pe pozitiviștii de ieri (mai ales că termenul s-a devalorizat în zilele noastre pînă la a echivala cu o insultă) pentru sîrguința, acribia și devotamentul cu care au editat textele vechi, au întocmit cataloage exacte și bibliografii. În același timp, se cuvine să destrămăm iluziile pozitiviștilor de azi, înarmați cu ordinatoare și circulînd pe internet, aminîndu-le că muntele de informații colectat de ei într-o zi este tot atît de puțin „știință” cît și mușuroiul pe care predecesorii lor îl înălțau într-o viață. Căci „știința” nu înseamnă a îngrămădi cărămizi, ci a construi edificii, altfel spus, a conceptualiza și a inventa structuri fiabile, a crea interpretări în stare să răspundă întrebărilor celor mai presante în momentul respectiv.

Jean-Claude Passeron a insistat asupra modului de științificitate specific „științelor empirice ale interpretării”, care nu pot să-și verifice, respectiv, să-și „falsifice” aserțiunile prin „refutația” invocată de Popper în cazul științelor fizico-experimentale. Ele operează prin construirea de tipologii, folosirea „raționamentului natural”, utilizarea pe scară largă a metodei comparative și a „exemplificărilor” (controlate de „constrîngeri empirice multiple și înrudite semantic”). Ca mijloace de validare se servesc de examenul raportului de corespondență dintre observarea faptelor și potențialul explicativ al ipotezelor, analiza „completitudinii” probelor, critica „iluziilor transparenței” (cum funcționează „tehnicele rupturii vizavi de simțul comun”, cum e „reconstruit” obiectul cercetării) etc. Pentru a caracteriza modul de lucru al sociologiei și istoriei, Passeron se servește de noțiunea de „mixitate”, definind-o „ca un du-te-vino argumentativ între raționamentul statistic și contextualizarea istorică”. Concluzia lui este că lipsa formalizării și a caracterului apodictic al judecăților n-are de ce să-i complexeze pe cercetătorii umaniști. Căci „o știință la jumătate de drum între două demersuri științifice nu e o știință la jumătate de drum de știință”, ci una dispunînd de un statut propriu (Passeron, p. 8-15, 375-395).

În antropologie, psihologie, psihanaliză, dar și în critica literară de inspirație hermeneutică, funcționează așa-zisa „paradigmă comprehensivă”, care se ocupă de „lumea omului”, de intenții, semnificații, subiectivitate, credințe, valori etc., cu alte cuvinte, de „obiecte” ce fac ca observatorul să interfereze continuu cu ceea ce este observat, folosind în mod sistematic capacitatea înnăscută „de a ne pune în locul celui alt”, de a căuta sens și a împleti intuiția cu metodele raționale. În aceste

condiții, verificarea raportului dintre ipoteză, proiect, așteptare și faptele pe care le au în vedere rămâne greu de determinat, uneori chiar și anevoie de pus în ecuație, din cauza diferențelor de context, a impreciziei terminologice, a controverselor de școală în cercetare etc. Exemple ale acestei stări de lucruri ne întâmpină pe toate drumurile. Menționez câteva, la întâmplare, dintre cele des întâlnite în cotidianul comun; ele atestă că exigențele validității nu pot fi ocolite, deși rezolvarea lor impune metode contingente: orice interpretare reușită – am mai vorbit despre asta – clarifică și/ori aprofundează înțelegerea (o corectare tacită a unei erori de tipar redă inteligibilitate unei propoziții) sau aduce înțelegerea pe drumul cel bun (un profesor diriginte, cu tact, bănuie că brusca înrăutățire a notelor unei eleve foarte performante se datorează unei căderi psihice și acționează cu succes în vederea depășirii ei) sau oferă un model plauzibil de înțeles unei poezii aparent obscure, cum a făcut Tudor Vianu cu „Oul dogmatic” de Ion Barbu etc. Toate acestea nu sînt desigur „verificări” în sensul tare al cuvîntului, ci soluții cu grade diferite de certitudine, unele par „sigure”, altele discutabile, în orice caz, ele arată că interpretarea e guvernată și în cazul codurilor probabiliste de idealul intangibil al aflării, dacă nu a „adevărului” (calificativ prea „tare”), măcar a ceea ce Peirce numea „acceptabilitate rațională”.

Criteriul coerenței

Un alt criteriu de evaluare a validității îl constituie coerența sau compatibilitatea conținutului unui enunț cu enunțurile aceluiași text, ale altui text sau ale unei teorii acceptate ca legitimă în momentul dat. Este un criteriu mai degrabă slab pentru că acordul cu ceea ce e considerat valabil, fie sub raport faptic, fie teoretic, nu autorizează, în cazul cel mai bun, decît un indiciu de probabilitate, în niciun caz nu oferă o garanție: pe de o parte, analogia poate fi înșelătoare, pe de alta, a afirma coerența interpretării A cu interpretările de tip B nu înseamnă decît că mutăm problema controlului corectitudinii asertive de la A la B.

Criteriul coerenței joacă totuși un rol foarte important în derularea proceselor interpretative, a căror succesiune are loc, prin înlănțuire și „densificare”, în continuitatea unui discurs, a unei opere literare, în genere, a unui text ce reclamă un efort reflexiv de durată. Pentru ca

procesul performării să aibă loc fără accidente e necesar ca elementele componente ale discursului, operei etc. să fie logic legate între ele, chiar dacă inaparent, ca părți ale unui întreg, ca puncte de sprijin ale explicitării, progresului cunoașterii, argumentării punctului de vedere etc. În ITL am arătat că, în cazul tipic al romanelor care se axează pe o intrigă, anticiparea spontană a ceea ce urmează să se petreacă îl constrânge pe cititor – iar aceasta constituie pentru el una dintre marile atracții ale lecturii – să-și ajusteze continuu ipotezele în funcție de noile informații primite („ajustări aditive”, când sensul se construiește prin îmbogățire, ramificație și nuanțare, și „ajustări contrastive”, când procesul semnificării presupune o restructurare globală sau parțială a ipotezei de lucru). Dar dacă, așa cum se întâmplă în unele poezii ori proze ale modernismului târziu, autorii își construiesc textele renunțând deliberat la principiul coerenței? Deși imaginația cititorului avizat este antrenată să descopere articulații suprasegmentale ori, îndeosebi în cazul poeziei, să citească „senzorial”, și nu „cognitiv”, se poate paria că abandonarea coerenței depășește rareori un nivel experimental : ea constituie, finalmente, mai degrabă un handicap decât o șansă.

Criteriul consensului

Cel de-al treilea criteriu al validării, extrem de răspândit în științele umane și sociale, datorită caracterului lor predominant calitativ, rezistent la formalizare, dar frecvent și în viața de toate zilele, îl constituie consensul, adică acordul mai multor persoane asupra unei teme de interes comun. Conceptul de consens are cel puțin patru semnificații diferite :

1. Acordul majoritar, instituit într-o adunare reprezentativă (parlament, consiliu de administrație, consiliu local etc.), ai cărei participanți se pronunță prin vot asupra unor propuneri de ordin legislativ, administrativ, de ordine publică etc. în funcție de opțiunile lor politice ; caracteristic este faptul că participanții diferă prin vîrstă, sex, profesie, nivel de instrucție și iau decizii, în principiu, în limita mandatului primit din partea celor ce i-au ales (sau în concordanță cu el).

2. Acordul instituit între experți (magistrați, savanți, profesioniști ai literaturii și artelor, critici etc.), reuniți în comisii, instanțe de judecată,

jurii etc., cu scopul de a premia performanțe ori performeri de excepție în domeniul creației, a pronunța sentințe în litigiile sau inculpările aduse în fața tribunalelor, a face propuneri sau a lua hotărâri în chestiuni de specialitate ; caracteristic acestui tip de consens este că se bazează pe participanți cu competență recunoscută în domeniile respective de activitate (experți), care se presupune că se bucură de deplină independență și judecă în mod imparțial ; o altă trăsătură esențială, valabilă atât pentru punctul 1, cât și pentru punctul 2, o constituie faptul că obținerea consensului are loc prin negocieri, iar cine spune „negocieri” implică automat necesitatea de a face și a admite concesii ; consensul e astfel, în mai toate cazurile, rezultatul unui compromis.

3. Tot consens e numită și preferința majoritară, manifestă prin opțiunea de masă pentru anumite cărți (exprimată prin tiraje) ori preferința pentru anumite programe de televiziune, filme, clipuri, șlagăre etc. (exprimată prin rating-uri, cifre de vânzare etc.) : definitoriu în cazul acestui tip de consens e caracterul său de masă, holist, implicând o mare eterogenitate a motivațiilor (același obiect se bucură de o largă apreciere, însă din cauze diferite) ; foarte important este că, spre deosebire de evaluările operelor luate în considerare la punctul 2, unde se încearcă recompensarea „valorii”, în consensul exprimat prin tiraje și rating-uri se manifestă „succesul”. Valoarea presupune un înalt coeficient estetic (produs printr-un joc subtil al autorului cu limbajul, sesizabil celor anume pregătiți), de unde și o difuzare relativ restrânsă (în orice caz, când e vorba de opere contemporane). În schimb, succesul se întemeiază pe talentul de a exploata un resort latent al sensibilității publice, printr-o structură (de obicei) epică ori dramatică, bogat inventivă și de largă accesibilitate. Exemple edificatoare pentru cele două tipuri : pe de o parte, *A la recherche du temps perdu* și, pe de altă, *Harry Potter*.

4. Acordul stabilit între experți cu privire la acceptabilitatea unui enunț științific sau a unei teorii ; este, de fapt, singurul caz între cele discutate pînă acum în care consensul nu se limitează să „ratifice” ori să sporească audiența unui punct de vedere, acordîndu-i celui ce-l formulează suportul altora, de aceeași opinie, ci, efectiv, îl „validează”, adică îl instituie (prin dezbateri argumentate și examen critic) și-l afirmă public drept „adevărat” ori „plauzibil” (în limitele unui context determinat).

Reiese clar din cele spuse că numai ultima accepție a noțiunii de consens poate conferi legitimitate deplină (deși provizorie) demersului interpretativ. Dar ea este și cea mai puțin utilizată, fiind proprie aserțiunilor de tip referențial (R), care satisfac condiții de adevăr operaționale în textele științifice. Nu e poate inutil să reamintesc că, în cazul artelor și literaturii, nu dispunem de standarde sigure, care să ne favorizeze obținerea obiectivității: apreciem în funcție de preferințe, gust, conjunctură, interese, dar și de ierarhizarea existentă a valorilor, concretizată în fiecare moment într-o versiune majoritară, tradițională, a „canonului”, și una minoritară, insuficient vertebrată, dar opozitivă, definindu-se ca atare contestatar față de cea dintâi.

Și totuși ar fi o naivitate să credem că domeniul științelor e imunizat împotriva arbitrarului și a subiectivismului. „Dacă există un loc – scrie Pierre Bourdieu – în care s-ar putea presupune că agenții acționează conform unor intenții conștiente și calculate, pe baza unor metode și programe conștient elaborate, acesta este cu siguranță domeniul științei.” Dar tot el ne avertizează că cercetări recente de sociologie a cunoașterii științifice au ruinat această „iluzie scolastică”. Examinând într-una din ultimele sale cărți o serie de lucrări recente ale acestei noi ramuri a sociologiei, dar nu în numele unei „epistemologii logiciste”, ce guvernează reprezentarea comună a cunoașterii, ci a ideii de „habitus”, care așază la temelia practicii științifice „meseria”, adică „un simț practic al problemelor de tratat, al modalităților adecvate de a le aborda”, Bourdieu analizează critic numeroase exemple edificatoare. Deși respinge modul provocator al lui Bruno Latour de a transforma „faptele științifice” în ficțiuni și de a face să depindă evaluarea lor de utilizarea abilă a unor strategii persuasive, el remarcă totuși, citind numeroase surse credibile, rolul important pe care-l joacă în cercetare factorii sociali, ignorați de știința clasică, în varianta lui Robert K. Merton (Bourdieu, c, p. 47-67).

Preluându-l pe Barry Barnes (1974), Bourdieu declară astfel: „Departele de a fi determinate fără echivoc de «natura lucrurilor» sau de «pure posibilități logice», cum credea Mannheim, acțiunile savanților și emergența și cristalizarea paradigmelor științifice sînt influențate de factori sociali intra- și extrateoretici”. Harry Collins (1992) e amintit pentru a fi argumentat că datele experimentale nu reușesc prin ele însele să valideze sau să invalideze o teorie. Închiderea unei controverse este determinată adesea de negocieri care au loc în sinul unui nucleu central de cercetători,

iar acceptarea ori respingerea unei experiențe depinde de credința acordată competenței experimentatorului, măcar tot atât cât și forței ori semnificației probelor propriu-zise. Evocând studiile efectuate asupra carnetelor de laborator ale lui Claude Bernard, Bourdieu observă că din ele „se vede cum pînă și cei mai buni savanți elimină rezultatele defavorabile ca aberații, făcîndu-le să dispară din dările de seamă oficiale, cum transformă uneori experiențe echivoce în rezultate decisive sau modifică ordinea în care experiențele au fost făcute etc., cum se pliază cu toții strategiilor retorice comune în trecerea de la dările de seamă private de laborator la publicații” (Bourdieu, c, p. 77-90).

Validarea „pretențiilor de validare”

Validarea prin consens funcționează și în cotidianul comun. S-ar părea – dacă-l credem pe Habermas – că raporturile interpersonale, indiferent de poziția pe scara socială, dar – precizare importantă! – cu condiția ca partenerii să fie „competenți”, implică „un consens tacit” privind „recunoașterea reciprocă a cel puțin patru pretenții de validitate”: inteligibilitatea exprimării, adevărul conținutului propozițional, justețea părții sale performative și veracitatea subiecților participanți. Nu încapе nicio îndoială că am dori cu toții ca interlocutorii noștri să vorbească pe înțeles, să nu mintă, să-și regleze corect conduita, să fie sinceri. Așa cum am arătat pe larg ceva mai sus (p. 146-147), nimeni nu are de obiectat împotriva acestor principii. Nenorocirea este că ele sînt încălcate atît în cercurile academice, cît și în viața de fiecare zi, în mod grosolan sau subtil, integral sau parțial, cu bună știință sau naivitate.

Fiecare locutor angajat într-o convorbire e dispus să revendice tacit interlocutorului său să se exprime clar, să spună adevărul, să aibă un comportament corect, să fie sincer; aceleași cerințe le împărtășește, după toate probabilitățile, și partenerul de dialog. Și totuși, ambii se pot lesne înșela, mai mult, o fac adesea – culmea! – cu bună-credință. Să luăm, de pildă, cel dintîi indiciu al seriozității: rostirea adevărului. Dacă ne examinăm fără menajamente, constatăm – cum o arată Habermas însuși – că „trăirile de certitudine”, izvorîte din experiențe intuitive, sînt mai puternice decît „pretențiile de validitate”, controlate intersubiectiv (Habermas, a, p. 421-423). De aceea, se întîmplă că uneori minșim

deliberat spre a ne menaja partenerul și a salva conveniențele, ori din vanitatea de a nu recunoaște ceva care ne afectează imaginea. În genere, ne deprindem să ne liniștim conștiința, dacă ea tresare la dubioasele noastre tranzacții cotidiene, spunându-ne că în cazul unui interes personal major scopul scuza mijloacele. Mai adesea însă ne autoamăgim involuntar, fiindcă nu ne cunoaștem suficient pe noi înșine, ne privim cu complezență, ne-a intrat în reflex tactica de a găsi justificări pentru orice eroare sau măcar de a o minimaliza pînă împingem greșeala în derizoriu etc. Adevărul este pentru mulți un concept fragil, lesne manipulabil, căci îl putem eluda prin omisiune (cum am făcut-o mai toți în vremea dictaturii comuniste), ori îl putem neutraliza prin eufemizare, ori îl putem închide într-o formulă reductivă, cum face Habermas însuși, cînd spune: „Numim adevărat un enunț atunci cînd predicatul revine obiectului desemnat” (*ibidem*, p. 208). (Dar cum se poate stabili conveniența predicatului cu subiectul fără a preciza în ce context ne aflăm?)

Criteriul justeței normative ridică și mai multe probleme, de vreme ce în materie de comportamente și morală există standarde diferite și interpretări contradictorii asupra a ceea ce trece drept bun, convenabil, oportun etc. Cît privește criteriul veracității, utilizarea sa nu e mai puțin anevoioasă, între altele și fiindcă depinde de credibilitatea vorbitorului. Însă în numeroase cazuri „nu știm” dacă vorbitorul ne înșiră baliverne ori dacă nu cumva își spune povești lui însuși. Modul de a o verifica ar fi să vedem cum acționează: „Pentru a decide veracitatea exprimărilor recurgem... la justețea acțiunilor”, iar justețea unei acțiuni se măsoară prin aceea că se conformează unei reguli, a cărei valabilitate intersubiectivă nu poate fi apreciată din exterior, ci convenită printr-un consens. Însă, în felul acesta, ne mișcăm în cerc: „Problema veracității exprimărilor nu poate fi decisă printr-un recurs la adevărul enunțurilor, atunci cînd problema adevărului enunțurilor necesită în prealabil recursul la veracitatea exprimărilor” (*ibidem*, p. 216).

„Etica discuției”

O orientare semnificativă a gândirii contemporane, care pune clar problema modalităților de validare a interpretărilor complexe, de tip comprehensiv, folosite îndeosebi în științele umane, o constituie ceea ce

Apel și Habermas au lansat în anii '70 pe piața ideilor sub denumirea, poate improprie, de „etica discuției”. Plecând din direcții diferite – Apel de la ruptura cu Heidegger, Habermas de la distanțarea de Școala de la Frankfurt –, cei doi cercetători s-au întâlnit în preocuparea de a găsi o bază de obiectivitate rațiunii practice, cu ajutorul reinnoirii pragmatice a lingvisticii.

Apel, care l-a introdus în Germania pe Peirce, este îndatorat cititorului american al semioticii. Potrivit acestuia, orice agent care vrea să afle adevărul pe cale proprie, prin reflecție desfășurată în singurătatea cabinetului său, cade lesne pradă iluziilor și erorii. Posibilitatea de a-și învinge failibilitatea inevitabilă rezidă în participarea lui la o comunitate efectivă de comunicare, unde punctul de vedere propriu se confruntă cu al celorlalți participanți la dialog, într-o interacțiune profitabilă tuturor. Apel își însușește ideea lui Peirce de a substitui conștiința transcendentă, socotită de metafizică, în lungul secolelor, drept subiectul și garantul cunoașterii, prin comunitatea interpreților, atât cea reală, cât și cea nelimitată ori ideală, funcționând ca un postulat contrafactual. Scopul ar fi, bineînțeles, acela de a ajunge cândva, de fapt într-un viitor intangibil, la un „consens ideal”. După cum observă just Adela Cortina, există aici schițată o teorie consensuală a adevărului, pe care o va teoretiza și justifica mai târziu Habermas, și postularea unui „ethos” necesar oricărui om de știință (necesitatea căutării cu obstinație a adevărului, disponibilitatea de a renunța la propriile opinii când contra-argumentele sînt convingătoare, acceptarea criticii drept instrument indispensabil cercetării etc.). Lărgind comunitatea savanților la cea a tuturor indivizilor dotați cu competență comunicativă și articulînd problemei adevărului enunțurilor chestiunea validității normelor, jaloanele eticii discuției sînt deja puse (Cortina, p. 198-201).

Habermas îmi pare apropiat în cîteva din opțiunile lui fundamentale de raționalismul critic al lui Popper, pe care l-am prezentat în altă parte (p. 135-141). Conștient că pe terenul rațiunii practice sîntem incapabili să ne probăm punctele de vedere, care rămîn, oricît ne-am sili să le demonstrăm, niște simple „conjecturi”, Popper suplinește – cum știm – certitudinea imposibil de atins prin asentimentul intersubiectiv, obținut pe calea unei dezbateri critice. Însă condiția desfășurării corecte a unei asemenea dezbateri presupune existența unei „societăți deschise”, democratice, în care oricine să se poată exprima liber și să aibă un statut egal

celorlalți, ceea ce contează nefiind nici naționalitatea, nici confesiunea, nici averea ori puterea participanților la discuție, ci numai forța argumentelor lor. Totuși, Popper îi contrariază pe mulți dintre fideli săi, susținând că „alegerea în favoarea rațiunii”, cea mai importantă „decizie morală cu putință”, fiindcă de ea depinde legitimarea normelor care ne călăuzesc existența, tocmai această piatră de hotar a cugetului nostru nu poate fi întemeiată rațional. Decizia „în favoarea rațiunii” este moralmente justificată, ea trebuie luată fără doar și poate; totuși, în sprijinul ei nu putem invoca decât un mobil irațional, „credința” că procedăm bine.

Mai radical, Apel se opune acestui mod de a vedea lucrurile. El consideră că fundamentul ultim al rațiunii este demonstrabil, însă nu pe cale deductivă, cum voia Popper, ci descoperind printr-un proces de autorefecție presupuzițiile implicate necesar în orice schimb de argumente valabile intersubiectiv. În opinia lui, spre deosebire de enunțurile empirico-ipotetice, care se bazează pe verificare practică, enunțurile filozofice pot și trebuie validate cu ajutorul principiului pragmatic-transcendental al noncontradicției performative. (O contradicție performativă se instaurează între enunț și enunțare, atunci când ceea ce afirm mă implică într-o postură intenabilă sub raport logic; de pildă: „Știu că toți locatarii au murit în explozia produsă de o scurgere de gaze, iar eu mă aflu printre ei.”) Concret, strategia lui Apel constă în a susține că o poziție ostilă rațiunii se expune contradicției performative din momentul în care începem s-o argumentăm, căci în felul acesta ea presupune ceea ce revocă, adică valoarea raționalității (Measure, p. 168-172). Ca atare, sarcina filozofiei ar fi de a pune în lumină „nu numai elemente pentru care nu găsim alternativă, ci și elemente ineliminabile pentru că sînt indepasabile”, neavînd nici caracter ipotetic, nici failibil, de fapt inerente oricărei cunoașteri ori acțiuni încărcate de sens (Cortina, p. 201-204).

Precaut în utilizarea termenului „transcendental”, fiindcă, pe de o parte, introduce o separație prejudiciabilă între științe și filozofie, iar, pe de alta, îi sustrage istoriei anumite elemente declarate a priori, Habermas rămîne ezitant în problema unui „fundament ultim”. Eforturile lui tind totuși spre construirea unei „pragmatici universale”, știință însărcinată să reconstruiască bazele generale ale validității vorbirii, prin colaborarea filozofiei cu științele umane, însă în spirit „failibilist”, adică fără să asocieze posibilitatea adevărului cu imposibilitatea erorii. Dar tocmai fiindcă sugerează o îndoială în incondiționalitatea rațiunii,

el susține, aș spune, cu energie sporită, necesitatea discuției libere, neconstrinse, deschise criticii, supuse regulii majore a celui mai bun argument, singura ce poate pune sub semnul întrebării legitimitatea normelor sau pleda în favoarea schimbării lor (Marga, c, p. 305-311).

Trecînd peste deosebirile de păreri dintre Apel și Habermas, care rămîn totuși secundare, trebuie admis că paternitatea „eticii discuției” le revine amîndorura. Ea este expusă într-o serie de contribuții deschise prin două opere majore, *Transformation der Philosophie* (1973) a lui Apel și *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) a lui Habermas, urmate de multe alte contribuții care completează, rectifică anumite aspecte ori răspund obiecțiilor primite. Mă rezum aici la cîteva notații sumare.

Potrivit lui Habermas însuși, etica discuției își propune să reformuleze morala kantiană în chestiunea fondării normelor, cu ajutorul teoriei comunicării. Ea revigorează filozofia politică, pe care mulți o credeau perimată, și deschide perspective fecunde unei reinvestiri raționaliste a hermeneuticii, prin mutarea accentului de la teorie spre practica socială, de la filozofia conștiinței spre limbaj și de la monologism spre dialog și intersubiectivitate. Își afirmă o vocație universalistă prin aceea că vrea să convingă de legitimitatea enunțurilor ei pe toți cei competenți și dispuși să ia parte la o discuție guvernată de reguli raționale. Este o etică de caracter cognitivist, în măsura în care susține posibilitatea ajungerii la un consens rațional, pe baza victoriei celui mai bun argument. În fine, e o etică procedurală (care preconizează mijloace de a ameliora modalitățile de lucru și funcționarea persuasiunii), nu una substanțialistă (care stabilește bunurile necesare vieții și ierarhizarea lor).

Ca o exemplificare a cerințelor eticii discuției, Habermas a oferit o expunere a principalelor reguli pe care interlocutorii ar trebui să le urmeze într-un proces argumentativ. De fapt, este vorba de a explicita lucruri știute, integrate competențelor noastre în lungul parcurs al socializării (familie, școală, experiența vieții), dar pe care nu le conștientizăm sau pe care nu le aplicăm: locutorii au dreptul să se exprime în deplină libertate, să problematizeze orice afirmație, să nu fie supuși niciunei constrîngerii; au și datoria de a fi coerenți, de a nu-și contrazice propriile susțineri, de a nu schimba pe parcursul discuției semnificația dată conceptelor, de a se comporta cu bună-credință; ei trebuie să vizeze apropierea de situația de „vorbită ideală”, deoarece aceasta este „imunizată la represiune și inegalitate”. Dar fiindcă practica e infinit

diversă și iregulară, Habermas admite că „e nevoie de măsuri instituționale pentru a neutraliza limitările empirice inevitabile și influențele interne și externe evitabile, astfel încât condițiile idealizate, deja presupuse de participanții la argumentare, să poată fi îndeplinite cel puțin printr-o aproximare mulțumitoare” (Habermas, d, p. 87-91).

Deși criticabile sub raport pragmatic, regulile preconizate de Habermas permit deducerea unui principiu de universalizare (U), aflat la temelia presupuzițiilor argumentative: „Orice normă valabilă trebuie să satisfacă condiția potrivit căreia consecințele și efectele secundare provenind în mod previzibil din faptul că norma a fost general respectată, în intenția de a satisface interesele fiecăruia, pot fi acceptate de toate persoanele interesate” (*ibidem*, p. 92). Ceea ce înseamnă că normele care nu satisfac decât interese individuale ori de grup nu sînt moralmente justificate, chiar dacă pot servi din punct de vedere politic. De aceea, Habermas merge mai departe, formulînd principiul „D” care sintetizează în fapt etica discursului: „Nu pot pretinde la validitate decât normele acceptate sau care ar putea fi acceptate de toate persoanele interesate, în măsura în care participă la o discuție practică” (*ibidem*). După cum s-a observat, principiul „D” pare o versiune discursivă a imperativului kantian al autonomiei voinței, făcînd sensibilă ideea imparțialității, dar și prețul plătit pentru a o instaura: doar acele norme sînt valide care decurg dintr-o voință rațională, adică ale unei persoane dispuse să dialogheze conform regulilor proprii unei situații ideale de vorbire (Cortina, p. 206-207).

Din punct de vedere principal, „etica discuției” se bazează pe singura axiomatică epistemologic plauzibilă în fondarea obiectivității „rațiunii practice”, cea kantiană, întrucît ea înlocuiește criteriile corespondenței ori noncontradicției, inaplicabile în spațiul codurilor probabiliste, prin criteriul „intersubiectivității”. De aceea, probabil, deși Habermas a formulat critici dure la adresa liberalismului, mai ales în scrierile sale timpurii, a ajuns să le relativizeze pînă într-acolo încît a putut afirma recent că natura litigiului său cu Rawls „rămîne în limitele înguste ale unei dispute de familie” (Habermas, h, p. 10). De fapt, în scrierile sale mai noi (*Faktizität und Geltung*, 1992, și *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996), Habermas pare a transforma „etica discuției” într-o „teorie a discuției”, vizînd „un model procedural de democrație deliberativă”, care încearcă să depășească soluțiile preconizate atît de liberali, cit și de

comunitarieni, considerate ambele unilaterale, preluind într-o sinteză ce ar avea mai bun și unii, și ceilalți (Cortina, p. 208-217).

Nu voi stăruî aici asupra punctelor care-i separă pe Habermas de Apel, nici asupra perspectivelor deschise de numeroasele dezbateri actuale asupra statutului societăților democratice, a raporturilor dintre morală, politică, drept ori a problematicii obiectivării și universalizării normelor. Este neîndoielnic că „etica discuției” are marele merit de a sublinia importanța crucială a principiului argumentării raționale în viața și organizarea societăților democratice. Ea promovează transformarea indivizilor în cetățeni responsabili, care să ia parte, prin procedura alegerilor și a dezbaterilor publice, la procesul de adaptare a colectivității la cerințele mereu noi ale dezvoltării economice, sociale, tehnico-științifice. Cu toate astea, ea lasă o serie de probleme fără răspuns și prezintă aspecte labile în chiar osatura ideilor de bază. Ceea ce le reproșez acestora, în primul rînd, ține de situarea lor la un nivel prea abstract, îndepărtat de realitățile conversative pe care își propun să le gestioneze. Confruntate cu practica dialogică, ele par vagi și contradictorii.

Vagi, fiindcă reprezentarea „situației ideale de vorbire” ori a „normelor acceptate de toți” diferă de la subiect la subiect, în funcție de aspirațiile, credințele și contextul de viață al fiecăruia. Ar fi oare cu putință ca într-o chestiune esențială, ținînd, spre exemplu, de fundamentul organizării politice a societății, un islamist fanatic să ajungă azi la o viziune asemănătoare sau măcar apropiată de cea a unui intelectual laic occidental, de obediență liberală? Trebuie admis că, în anumite situații excepționale, cum s-a și întîmplat, de altfel, ei s-ar putea înțelege asupra unui armistițiu provizoriu, care să amîne tranșarea litigiului, să evite a-l discuta în fond, găsind astfel o soluție practică, temporară și limitată, de conviețuire. Altminteri, singurul acord posibil ar consta în recunoașterea dezacordului lor ireconciliabil. Așa cum stau lucrurile deocamdată, este greu să ne închipuim că occidentalul ar renunța la raționalitatea critică, iar musulmanul la prescripțiile religiei sale. Ambii ar paria desigur pe cursul evoluției viitoare, sperînd că, în cele din urmă, victoria le va aparține (prin „selecție naturală”, ceea ce înseamnă supraviețuirea celui mai puternic grație zeilor pe care fiecare parte îi consideră complici?). Varianta unei negocieri, în stare să împace lucrurile prin concesi reciprocă ori prin adoptarea unei soluții care să depășească

într-o sinteză inventivă ambele alternative, nu e principial imposibilă, dar, pe moment cel puțin, pare utopică.

Însă, cum am sugerat deja, conceptul de „vorbită ideală” este și contradictoriu fiindcă ignoră „finitudinea” subiectului, faptul că nicio interpretare nu rămâne indisputabilă (de vreme ce momentul și locul din care emerge e mereu altul). De aceea, *stricto sensu*, diverse interpretări ale aceluiași text pot fi egal valabile, deși pe unele le preferăm altora din motive estetice, etice, de claritate expozitivă etc. Și, în orice caz, nu e de conceput un progres al cunoașterii care să aibă un punct terminus. „Dacă e exact că – spune Albrecht Wellmer – condițiile finitudinii sînt în același timp condițiile de posibilitate ale intercomprehensiunii lingvistice, asta presupune că nu putem gândi în mod coerent un atare telos al intercomprehensiunii lingvistice, pe care să-l numim kantian, regat al lui Dumnezeu sau, ca la Apel, comunitate ideală de comunicare.” (Wellmer, p. 137)

Neînțelegerile și depășirea lor

În cotidianul comun, înțelegerea cu partenerii de conversație are adesea caracterul „primar”, al stereotipurilor și automatismelor, fără interpretare ori cu interpretare de gradul zero. Cînd dialogul progresează și începe un schimb de opinii, apar și demersurile de negociere a sensului, care pun în mișcare resursele noastre interpretative (ce spune interlocutorul? ce vrea să spună? cît e de adecvat la situația de comunicare? e plauzibil? e sincer? în ce măsură opinia sa concordă cu ceea ce știu sau cred? etc.). În fiecare moment al discuției, locutorii îi apreciază desfășurarea și se mobilizează pentru a o continua, ținînd cont de tema în dezbateră, de miza ei, de propria-le personalitate, de inserția în același sau în alt context cultural etc. La încheierea conversației (din motive de bună învoială, din constrîngerii de timp ori de alt ordin etc.) rezultatul poate fi uneori nedecis („vom continua altă dată”, „ne-am înțeles mai bine opțiunile, chiar dacă nu ne-am pus de acord”, „cu X nu am ce discuta, sîntem pe alte poziții” etc.). Alteori, pozitiv (înțelegere deplină ori parțială – termenul de „parțial” suportînd denotațiile și conotațiile cele mai diferite) ori negativ („nu înțeleg ce vorbește”, „ceea ce spune e greșit”, „îmi înțelege eronat cuvintele”).

Pentru cine analizează riguros practicile conversative care depășesc schimbul rutinier de replici (la piață, cu vecinii în fața blocului, cu colegii de serviciu etc.), noțiunea de „înțelegere deplină” nu se justifică : ea pare mai degrabă un deziderat decît o realitate. Nu este nevoie să fii deconstructivist pentru a observa că neînțelegerile sînt mai frecvente decît înțelegerile (Schleiermacher susținea acest lucru încă acum aproape două secole) : în dialoguri, discursuri, lecturi întîmpinăm mereu oscilații, uneori majore, ale sensului atribuit aceluiași cuvinte ori fraze, ne împiedicăm continuu de ambiguități, incongruități, aproximări și idiosincrazii ale exprimării. Un recent articol reținut în culegerea *Herméneutique : textes, sciences* (1997), semnat în comun de trei autori : John Stewart, Ruth Scheps, Pierre Clément, constată că, „la limită, s-ar putea afirma că, dată fiind marea variabilitate a contextelor, care provine, pe de o parte, din jocul combinatoriu cu alte cuvinte, propriu limbilor sintactic structurate, și, pe de altă parte, din diversitatea situațiilor de interlocuție, un cuvînt nu e niciodată utilizat de două ori ca să spună exact același lucru. Semnificația cuvintelor este totdeauna mai mult sau mai puțin metaforică, iar mecanismele poeziei, departe de a fi excepția, constituie regula funcționării lingvistice”. Întrebarea care se pune în acest caz e atunci : cum parvenim să ne înțelegem ?

Merită amintit, pentru a da mai multă credibilitate cercetătorilor menționați, că și Gadamer face în *Adevăr și Metodă* o observație similară. Comprehensiunea – ține el să ne avertizeze – nu e un comportament doar „reproductiv”, ci și, îndeosebi, „productiv”. De aceea, „a înțelege nu înseamnă a înțelege mai bine, nici în sensul unei cunoașteri mai bune a lucrului, grație unor concepte mai clare, nici în sensul superiorității de care conștientul ar dispune în raport cu caracterul inconștient al producerii. Ajunge să spunem că de îndată ce înțelegem, înțelegem altfel” (Gadamer, a, p. 318). Altundeva, remarcînd că nicio comprehensiune nu acoperă perfect ceea ce un emitent dă de înțeles, el repetă că „a înțelege înseamnă totdeauna a înțelege altfel” (Gadamer, b, 2, p. 27).

Și atunci întrebarea pusă revine neliniștitor : „dacă” așa stau lucrurile, cum reușim totuși să ne înțelegem ? Mult mai puțin decît sîntem înclinați să credem. „Chiar dacă înțelegem totdeauna ceva, grație tezaurilor de imaginație creatoare pe care le deslășurăm spre a forma, ca și pentru a interpreta enunțuri, neînțelegerea rămîne un factor comun al comunicării lingvistice. Oricărei interpretări i se atașează o incertitudine care

constituie corelatul inevitabil al bogatei variabilități a semnificațiilor." (Stewart, Scheps, Clément, p. 243)

Expresia „tezaure de imaginație creatoare” trimite la procedurile „idealizării”, „tipicității” și ale „reciprocității perspectivelor” preconizate de Schütz, pe care le-am evocat deja, la rutinele corectării tacite, ordonării frânturilor dispersate ale oralității, investirii imaginative a vidurilor semantice, inducțiilor asupra sensurilor nespuse plecând de la gesturile și mimica interlocutorului etc. – descrise de „analiza conversației”, inițiată de Harvey Sacks, extinsă și dezvoltată în ultimele decenii de o armată de cercetători. În pofida utilizării tuturor mijloacelor de depistare a intențiilor veritabile ale locutorului, cu atât mai reușite cu cât ele se sprijină pe un context comun și presupun o relație de intimitate între parteneri, experiența arată că și în asemenea cazuri privilegiate se produc neînțelegeri. E însă evident că acestea sînt și mai frecvente și mai distorsionate, uneori iremediabile în situațiile extraconversaționale, cînd partenerii nu se cunosc ori cînd contextul lor secundar e diferit, îndeosebi cînd avem a face cu texte de care ne despart distanțe temporale și/sau culturale.

În pofida dorinței de a evita eșecul punerii de acord măcar cu interlocutorii noștri familiari (rude, prieteni, colegi etc.), fără a-i mai lua în calcul pe toți cei cu care avem interesul de a coopera, neînțelegeri survin mereu, clipă de clipă, din cele mai diverse pricini. Unele au ca origine înțelesul diferit pe care-l atribuim cuvintelor și expresiilor verbale ori interpretării pe care o dăm atitudinii ilocutorii a vorbitorului (intonajia, mimica, gesticulația, jocul surisului, privirea – rece, indiferentă, compasivă sau malițioasă etc.). Alte neînțelegeri apar din ciocnirea de interese dintre locutori, care se traduce prin susțineri contradictorii ori, în tot cazul, fără numitor comun. Sînt apoi foarte frecvente disputele apărute din cauza afilierii unuia ori altuia la filozofii de viață, ideologii, politici, credințe, la opinii, puncte de vedere, moduri de comportament incompatibile ori suficient de îndepărtate ca să dea loc la rivalități, certuri, schimburi de replici mai mult sau mai puțin dure. Alteori, lipsa înțelegerii e cauzată de informațiile greșite de care dispune unul sau de care uzează ambii parteneri ai unei discuții sau de erorile lor de logică (generalizări pripite, temeuri false etc.) sau de incapacitatea de a-și domina sentimentele, mai ales resentimentele, vanitățile și orgoliul etc. Nu voi continua această listă, care urmărește doar să sugereze cît de

vastă este aria și cit de diversă motivația neînțelegerilor cu care ne confruntăm cotidian.

Două aspecte ne vor reține atenția. În primul rând, caracterul inevitabil al incomprehensiunii, care poate fi interpretată prin analogie cu recunoașterea actuală a ubicuității „erorii” în știință. În adevăr, după ce eroarea a fost multă vreme diabolizată, fără nuanță, drept eșec, modernitatea a ajuns la concluzia că adecvarea la real presupune luarea ei în calcul. Problema nu este doar că uneori natura greșește și ea (de exemplu: anomalii aleatorii în programarea genetică), ci că într-o serie de fenomene, de tipul moleculelor de gaz, a căror evoluție o modelăm probabilist, „eroarea” e înscrisă în datele de plecare, fiind ineliminabilă. Faptul că în mulțimea de molecule ale unui gaz există entități cărora nu li se aplică regula tendințială stabilită de ecuațiile probabiliste constituie o „eroare” inevitabilă, dar acceptată și care nu influențează rezultatul global.

Neînțelegerea de origine lingvistică, în conceptul ei general, și nu în accidentalul cotidianului, nu depinde, așadar, doar de insuficiențe subiective ori de lipsa de bunăvoință a locutorilor. Ea derivă, cum am văzut, din natura însăși a limbajului, care, în cele mai multe cazuri (textele PR și AR), e lipsit de univocitate și permite invenția continuă de cuvinte și expresii. Pe de o parte, ne silim să unificăm semnificațiile, dar, pe de alta, să le individualizăm, ceea ce face ca dicționarele limbilor vorbite să capete dimensiuni tot mai mari. Că înțelegem „altfel” o spunea nu numai Gadamer, ci și Ch. Perelman, mult mai atașat empiriei: „Incomprehensiunea nu mai este considerată ca o eroare de interpretare, ca un accident evitabil, ci ca însăși condiția limbajului. Nu se mai distinge litera de spiritul textului pentru a le opune, ci pentru a susține dreptul de a interpreta altfel decât litera o autorizează: în litera însăși se vede un miraj care se dizolvă, așa-zicînd, între interpretările posibile” (Perelman, Olbrechts-Tyteca, I, p. 165).

Cel de-al doilea aspect la care m-am referit, cu privire la neînțelegere, vizează modalitățile de a o depăși. Chestiunea e crucială. Dar, desigur, nu mă voi ocupa aici decât de latura hermeneutică a problemei. Amintesc doar că neînțelegerile, chiar cele de aparență inofensivă, ajung adesea să se acutizeze, transformîndu-se în conflicte serioase. Spre a împiedica tranșarea lor prin forță, o lungă experiență și practică socială i-a condus pe oameni în cursul secolelor să creeze diferite mijloace pașnice de

rezolvare. Dintre acestea unele au fost instituționalizate (justiția), altele s-au constituit în practici informale (concilierea, arbitrajul, suspendarea).

Justiția, cu instanțele, procedurile și reglementările ei, reprezintă una dintre înfrumusețările splendide ale civilizației, o încununare a unui efort milenar de a introduce echitatea și obiectivitatea în atribuirea dreptății. Însă, în teorie, apelul la justiție este sau ar trebui să fie ultimul, pe scara soluțiilor posibile. Mai înainte de a merge la tribunal, s-ar cuveni încercat efectul potențial benefic al practicilor informale menționate: concilierea, care urmărește stingerea litigiului printr-o renegociere a cauzei, ducând la un compromis acceptabil de ambele părți; arbitrajul, implicând apelul la decizia unui terț, a cărui competență, imparțialitate și autoritate să fie recunoscută de toată lumea; suspendarea, „soluție de avarie”, pentru că nu rezolvă cauza, ci o amână, în ideea că scurgerea vremii schimbă perspectiva (domolește furia împricinărilor, pansează rănilile orgoliului, relativizează importanța reală a disputei). Nu e mai puțin adevărat că, în anumite situații, amânarea exasperează conflictul mocnit, făcându-l exploziv.

Dar dacă nicio metodă nu are succes, dacă pînă și sentința dată de magistrați e contestată, cum se întîmplă de atîtea ori? Atunci se manifestă tentația folosirii forței, mai ales cînd una din părți crede că posedă avantaj ori cînd este atît de înfierbîntată de ură încît nu mai ține cont de riscuri.

Revin acum la obiectul nostru major de interes: modul de a depăși neînțelegerile vorbirii și ale incomprehensiunii. Cum să procedăm, nu neapărat pentru a le desființa – am văzut că acest lucru nu e posibil –, ci măcar pentru a le atenua prezența și a ameliora felul în care conversăm și înțelegem?

În această direcție, totuși esențială, hermeneutica filozofică are puține lucruri de spus. Justificarea ei este că nici nu-și propune să ofere standarde de determinare a corectitudinii aserțiunilor, ci că se limitează să răspundă întrebării: „ce se întîmplă cînd înțelegem?” sau, în alți termeni: „care sînt condițiile de posibilitate ale comprehensiunii?”. Știm că, spre a deturna caracterul vicios al cercului hermeneutic, Heidegger ne recomandă să pornim „de la lucrurile însele” și de la „asigurarea temei științifice a înțelegerii”. Indicațiile sînt excelente, dar cum să le traducem în fapți? Ce înseamnă efectiv „a porni de la lucrurile însele”? La rîndul său, Gadamer ne îndeamnă să distingem între

„prejudecățile legitime” și cele „eronate”. Da, asta e marea problemă, dar cum s-o rezolvăm?

În lipsa unui criteriu clar și decisiv care să permită disocierea celor două tipuri de prejudecăți, Gadamer preconizează două modalități de a-l substitui: recursul la tradiție și exploatarea distanței temporale. Însă, cum am arătat, tradiția este un concept-umbrelă (există totdeauna mai multe tradiții într-o cultură națională, și, în orice caz, alinierea la una din ele înseamnă „închidere” față de celelalte). Cît privește reculul în timp, e adevărat că ne permite adesea să vedem mai limpede ceea ce din orizontul prezentului apare confuz și contradictoriu. Totuși, criteriul rămîne precar: mai întii, fiindcă nu ne ajută să departajăm între interpretările contemporane aflate în competiție; în al doilea rînd, fiindcă istoria e scrisă de învingători, ceea ce face ca importanța unor concepții sau texte să fie judecată în funcție de eficacitate, nu de valoare. E vrednic de menționat că Gadamer însuși și-a dat seama de insuficiența argumentelor sale, aducînd în cea de-a cincea ediție din *Wahrheit und Methode* o corectură mărunță, dar semnificativă evaluării propriilor teze: exprimarea foarte tranșantă din ediția întii: „Singură această distanță temporală este în măsură să... etc.” (p. 320) devine în 1985: „Adesea această distanță temporală este în măsură să... etc.” (Grondin, a, p. 171).

Argumentarea și persuasiunea

Am văzut că, deși deschise spre pragmatică și „lumea trăită”, contribuțiile lui Habermas (teoria „acțiunii comunicative” și „etica discuției”) se situează încă la un nivel abstract, fiind prea puțin operaționale. Inspirare de preocupări similare, dar încercînd să abordeze problemele la un nivel mai concret, se manifestă în a doua jumătate a secolului XX și alte tendințe urmărind consolidarea mijloacelor prin care „rațiunea practică” își poate întemeia țelurile ei normative și interacționale, de tip dialogal. Ele au ca obiect fie resuscitarea teoriei argumentării, capitol căzut în uitare al vechii retorici (Ch. Perelman), fie reconstrucția logicii, în cadrul „convorbirii raționale” (Paul Lorenzen), fie încercarea de a epura aspectele nocive ale persuasiunii, puse în slujba violenței și a demagogiei (H.W. Johnstone Jr.) etc. (Marga, c, p. 248-254; Florescu, p. 199-201). Interesante și promițătoare sînt lucrările olandezilor Frans

van Eemeren și Rob Grootendorst, grupate sub denumirea de „pragma-dialectică”, vizînd integrarea metodică a logicii formale și a lingvisticii descriptive într-un amplu program de studiere a dialogului argumentativ. Ei propun și zece reguli ale discuției critice, a căror violare produce tot atîtea greșeli, ordonate într-o tipologie extrem de utilă prin nuanțarea diferențelor între diversele categorii (Mortara Garavelli, p. 291-292 ; Eemeren, Grootendorst, p. 298-306).

Momentul cotiturii a survenit probabil în 1958, cînd au apărut, concomitent, manualul clasic *Traité de l'argumentation* al lui Ch. Perelman și L. Olbrechts-Tyteca, dar și cartea lui S. Toulmin *The Uses of Argument*. Ulterior, în contextul înmulțirii și acutizării deosebirilor de păreri dintre indivizi și națiuni, într-o atmosferă de surescitare generală, cînd totuși – ce ironie! – termenul „comunicare” pare să fi cîștigat rolul de concept-cheie al modernității, chestiunea susținerii adecvate a propriului punct de vedere și posibilitatea influențării celuilalt au devenit esențiale, îndeosebi pe plan politic și economic. Ne preocupăm mai mult decît oricînd altă dată de „argumente”, ca temeuri ale convingerilor tuturor celor ce cred sau se prefac a crede în democrație, ca mijloc de soluționare pașnică a conflictelor și ca instrument de persuasiune într-o lume în care libertățile constituie încă un deziderat neimplinit (sau fiindcă nu sînt instituționalizate, sau fiindcă, deși consemnate constituțional, nu sînt respectate). Iată de ce pretutindeni, în mod special în marile democrații, se semnalează un interes sporit pentru retorică, mai ales sub ipostaza ei practică, de cursuri și manuale de argumentare.

Chiar în deschiderea *Tratatului* său, Perelman face o observație esențială: argumentarea ni se impune ori de cîte ori cauza pe care o susținem nu este nici evidentă, nici necesară. În matematici, de pildă, nu e nevoie să argumentăm, ajunge să producem raționamente corecte, care să se bazeze pe premise întemeiate; concluziile dau certitudine, ceea ce înseamnă că pot fi repetate, cu același rezultat, de orice ființă rațională, în indiferent ce circumstanțe. În științele experimentale există, de asemenea, posibilitatea de a obține aserțiuni exacte. Dacă faptele observate sau produse în laborator confirmă ceea ce postulează enunțurile, ajungem din nou la propoziții evidente și necesare, însă nu prin intuiții raționale, ci prin intuiții sensibile, dar egal sustenabile. Ce se petrece însă cu obiectele ori fenomenele aparținînd domeniilor nonformalizabile, de felul intențiilor, atitudinilor, opiniilor, valorilor,

comportamentelor etc. ? Oare acestea nu pot fi integrate unei cunoașteri sistematice, raționale, valide ?

Potrivit lui Descartes, răspunsul este negativ. În prima parte a acestui studiu (p. 66) am menționat că el considera că ceea ce nu este „decît” probabil are toate șansele să fie fals ; că evidența e marca rațiunii, produsul unei demonstrații, care operează cu judecăți apodictice, plecînd de la idei clare și distincte ; că dacă doi oameni au păreri diferite asupra aceluiași lucru, este sigur că unul din ei se înșală. Mai mult, că niciunul nu posedă adevărul, de vreme ce, în cazul că ar dispune de o vedere limpede și exactă, ar putea-o expune interlocutorului, sfîrșind prin a-l convinge.

Sîntem azi departe de a aborda lucrurile cu aceeași rigoare și simplitate : conceptul de adevăr pare a fi devenit friabil și modest, sfera lui intransigentă și monolitică de aplicație s-a restrîns, existența contrariilor nu mai anunță cu necesitate prezența erorii, iar evidența nu mai servește drept probă, fiind ea însăși o entitate interpretabilă. Concepția lui Descartes ne trezește, poate, nostalgii aurorale, dar e inacceptabilă. Ca totdeauna, mai pragmatic și mai flexibil ni se înfățișează Aristotel. Căci el deosebea două categorii de probe, separate prin natura uzului : probele analitice, care privesc enunțurile necesare, folosite în demonstrații, și probele zise „dialectice”, care se referă la domeniul probabilului, servind în deliberare și argumentare.

Perelman este de părere că absolutismul exigenței carteziene se află la originea desuetudinii în care a căzut secole de-a rîndul teoria argumentării. De ce – se întreabă el – ar trebui să limităm folosirea rațiunii la științele pure sau experimentale ? Oare tot ce ține de sfera emoțiilor, credințelor, valorilor, conduitelor etc. trebuie abandonat iraționalului ? De fapt, întrebările acestea nu mai au în zilele noastre nicio relevanță. Cursul dezvoltării cunoașterii a scos din joc diviziunea pe facultăți psihice ; așa-zisele științe ale spiritului se ocupă de fenomenele umane în integralitatea lor, interferînd logicul și afectivul, raționalul și iraționalul, atenanțele socio-istorice cu variabilele biologice și individuale, folosind în principal metode calitative, dar supunîndu-se regulilor generale ale demersului științific (obiectivitate, credibilitate, validitate etc.). Privilegiul conceptului de „evidență” este eliminat și tocmai asta permite argumentării să-și fondeze un obiectiv legitim propriu : cel de a cîștiga adeziunea celorlalți la aserțiunile prezentate asentimentului lor, prin

dovezi constringătoare, din punct de vedere logic și informativ (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 5).

Argumentarea, ca studiu al tehnicilor discursive, se ocupă deci, cu deplină îndreptățire, de materiile aparținând verosimilului, opinabilului, probabilului. Ea se deosebește de demonstrație, care, în înțelesul ei strict, constituie o desfășurare controlată și riguroasă de raționamente, folosite în matematici, logică și științele exacte, cu scopul de a enunța adevăruri incontestabile. Demonstrația se servește de termeni cu semnificație univocă și de propoziții al căror conținut semantic nu depinde de circumstanțele enunțării. Concluziile ei au un caracter necesar și universal, recunoscut ca atare de orice individ competent.

Argumentarea este utilizată pentru a susține sau a combate o anumită teză, pentru a verifica o presupunere, a elimina un dezacord sau a justifica un punct de vedere, a face publicitate unui candidat la alegeri sau unui obiect de consum, a lăuda sau a denigra pe cineva, a delibera între diverse alternative etc. E una dintre cele mai frecvente, dar și cele mai poluate practici ale activității sociale pentru că poate servi fie binele, fie răul. Douglas Walton o definește drept „o modalitate de a raționa ce are drept funcție să descopere un curs de acțiune, precum și să precizeze dacă acesta este rezonabil din punct de vedere practic sau prudent, într-o situație dată”. Același autor vine și cu o explicație complementară, sugerind că argumentarea e „o manieră de rezolvare constructivă a dezacordurilor, prin colaborare și interacțiuni verbale menite să pună capăt conflictului de opinii” (Walton, p. 33, XI). (Spre deosebire de lingviști, ca J.C. Anscombe, O. Ducrot și J. Moeschler, care, în opinia mea, au deschis prea larg problematica argumentării, propunând o teorie a implicitului persuasiv conținut în enunțuri, chiar dacă acestea nu au caracterul unei pledoarii, mă ocup aici numai de cazurile tipice; în acestea, cel ce emite o anumită prezumție are, în ochii celorlalți, obligația de a o justifica prin dovezi concludente.)

Caracteristic argumentării e că întrebuințează limbajul natural, cu nenumăratele lui echivocuri, derive și aproximări. Semnificația termenilor rămîne, de aceea, continuu deschisă și interpretabilă, depinzînd de convențiile dominante în rîndul auditoriului. Un bun vorbitor trebuie să fie clar, dar, în același timp, sugestiv (căci nu ne putem lipsi de metafore!), e dator să-și definească atent noțiunile și să-și mențină „ruta centrală” a argumentării, fără a depăși nivelul de comprehensiune

și motivația auditorilor. Pierre Oléron îi exprimă astfel dilema: „Argumentarea e un câmp conflictual, între grija de a propune un raționament riguros și necesitatea de a ține cont de vagul conceptelor cu care operăm” (Oléron, p. 9).

Îi atribuim, de regulă, celui care argumentează, dacă nu există nicio avertizare de sens contrar, angajamentul tacit de a respecta adevărul. De aceea, săvârșirea de sofisme ori a diverse tipuri de erori la vedere, cum ar fi generalizările forțate, eludarea unor laturi neconvenabile ale temei, raționamentul circular, clasicul *non sequitur* (utilizat magistral de Titu Maiorescu în polemicile lui, sub varianta „nu e la chestie!”) etc., chiar dacă nu sînt identificate din prima ochire, sfîrșesc prin a fi reperate și au consecințe dezastruoase. Dar chiar și cînd emitentul pare a evita erorile și adoptă o ținută corectă, adevărul pe care-l enunță nu are, în multe cazuri, decît o valoare circumstanțială. Corespunde cu ceea ce e acceptabil în contextul dat. „Căutarea adevărului nu este nimic altceva decît cea a posibilităților de eroare pe care trebuie să le eliminăm. Această căutare se efectuează numai local, în interiorul regulilor jocului în care eroarea se poate produce.” (Atlan, p. 354) Alt joc, alt adevăr! Dar, desigur, nu toate interpretările, prin urmare nici toate argumentele, sînt la fel de fragile, de efemere. Și provizoriul își are ierarhiile lui. Unele puncte de vedere sînt articulate mai solid decît altele, parvin să reunească în jurul lor adeziunea majorității experților și se încorporează în paradigme durabile. Ceea ce nu înseamnă (dacă nu cumva acced la categoria demonstrațiilor!) că rămîn neatînse de intemperiiile istoriei.

Argumentarea se înrudește cu persuasiunea, termen pe care, în vorbirea curentă, mulți îl consideră echivalent, deși nu este cazul. Perelman pornește de la o distincție făcută de Kant, numind persuasiunea o argumentare destinată unui auditoriu particular, în vreme ce „convîngerea” s-ar baza pe argumentarea care rîvnește să obțină asentimentul oricărei ființe raționale (Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1, p. 36-38). Îndărătul acestei deosebiri, nu tocmai precise, ghicim falia dintre subiectivitatea restrînsă la ceea ce ne satisface persoana limitată și obiectivitatea pe care o vizează rațiunea însetată de universal. Mai uzuală și mai clară îmi pare ideea, predominantă în școala americană, că persuasiunea ar fi tot o argumentare, însă care nu se limitează la folosirea de raționamente (inferențe de natură logică), ci se servește și de mijloace de influențare

afectivă (vehemență pasională, intimidare, înduioșare, exercitarea de presiuni morale etc.) (Rybacki, p. 19-20).

Persuasiunea obține rezultate spectaculoase în influențarea mulțimilor, întrucât „în mulțime facultățile raționale sînt strivite, în vreme ce intensitatea impulsurilor spontane și a reacțiilor emoționale crește” pînă într-atît încît „indivizii sînt gata să comită acte pe care etica lor altfel le-ar condamna” (Moscovici, c, p. 399). Altminteri, pe cazuri singulare, apelul la afectiv, chiar dacă e imediat eficace, nu rezistă în confruntarea cu argumente solid întemeiate, care continuă să dea de gîndit și după depășirea momentului de ebuliție. În orice caz, pe termen lung, succesele bazate pe elemente de ordin emoțional pierd partida în competiția cu probele sprijinite pe motivații raționale consistente. Există însă, fără îndoială, și situații în care raționalul și iraționalul, acțiunea inconștientă a maselor și raționalitatea individuală ajung să conducreze, sprijinindu-se reciproc ; spre pildă, în cazul oratoriei politice, liderul plebiscitat de mulțimea partizanilor poate îmbina în discurs și mijloacele seducției, destinate admiratorilor, și mijloacele argumentării logice, destinate mai ales majorității indecise ori opiniei publice.

Modelul Toulmin

Nu am intenția să intru aici în detaliile teoriei argumentării. Vreau totuși, pentru a-i sugera tehnicile, care au rămas, din păcate, la noi, în afara curriculelor școlare, să mă opresc la un singur exemplu : la modelul lui Stephen Toulmin, foarte popular în colegiile și universitățile americane. Toulmin sistematizează elementele esențiale unei structuri argumentative la trei demersuri centrale și alte trei adjuvante. Primele constau din *afirmații*, *temeiuri* și *justificări*. Afirmatiile reprezintă judecăți de constatare (informații și opinii, de caracter factic, pe care am voi ca alții să le accepte), judecăți de valoare (aprecieri date evenimentelor, oamenilor, textelor etc. pe care, de asemenea, le-am dori împărtășite de ceilalți), postulare de definiții (susținerea unui anumit mod de a explica înțelesul controversat al unei noțiuni) și enunțări de strategie (care pledează pentru un anumit curs al acțiunii).

Temeiurile constituie dovezile care fundamentează afirmațiile, conferindu-le credibilitate. Ele se bazează pe expertize, observații, experimente,

informații certificate de mai multe surse autorizate, mărturii indubitabile etc. Pe drept cuvânt, Toulmin remarcă faptul că „afirmația nu poate fi mai puternică decât temeiurile ce reprezintă fundamentul acesteia” (Toulmin, p. 26). De aceea, este extrem de importantă calitatea dovezilor, a probelor aduse, care trebuie să fie „suficiente, reprezentative, relevante și clare”. Ele au și îndatorirea de a corespunde cu disponibilitatea publicului de a le admite, satisfăcându-i, pe cât posibil, și pe cei mai exigenți și pe cei mai increduli.

Justificarea arată că drumul de la temeiuri la afirmații e rațional, că el se impune în mod necesar. „Sarcina celui care argumentează nu se rezumă la a ne convinge că a fost îndreptățit să adopte personal afirmația inițială, ci și că noi înșine ar trebui să procedăm la fel” (Toulmin, p. 46). Trecerea de la temeiuri la afirmații rămâne de multe ori implicită în cotidianul comun, ceea ce poate deștepta nedumeriri ori confuzii. În orice caz, validitatea justificării este o problemă esențială: de ea depinde, până la urmă, dacă o afirmație rezistă sau nu (Rybacki, p. 154-156).

Cele trei componente adjuvante sînt: *sprijinul* (oferă informații suplimentare explicite care au menirea de a spori încrederea acordată justificării), *nuanțările* (modalizarea afirmațiilor cu caracter totalizant prin adverbe și locuțiuni care limitează, dacă e nevoie, sfera aplicațiilor: „uneori”, „cu excepția”, „după toate probabilitățile”), *reconstrucțiile* (relativizarea afirmațiilor care se bazează pe temeiuri și justificări numai parțial sustenabile).

Modelul Toulmin are meritul că evidențiază seriozitatea laborioasă cu care trebuie întocmit un argument ce se dorește peremptoriu. Insistența pe buna preparare a dovezilor, pe relevanța lor, pe evaluarea punctelor vulnerabile și prevenirea eventualelor obiecții e de natură să dea de gîndit celor care se pronunță cu suficiență și superficialitate, indiferent de tema în discuție. De notat și împletirea interpretării cu argumentarea, deși modul lor de a conlucra nu e explorat în mod expres de Toulmin. E însă clar că interpretarea trebuie să intervină critic spre a analiza relevanța și trăinicia probelor, iar argumentarea să le ordoneze și să le expună într-o formă convingătoare și accesibilă, ținînd seamă de pregătirea și starea de spirit a auditorilor. Între cele două demersuri este indispensabilă o cooperare activă și funcțională. Aceasta presupune o premisă elementară, dar greu de realizat, poate tocmai fiindcă, aflîndu-se pe buzele tuturor, e luată în serios de prea puțini: oricît de strălucită ar

fi argumentarea în susținerea unei cauze și oricât de ascuțită perspicacitatea interpretului, deznodământul fericit al unui act de persuasiune, ca al oricărui dialog rațional, depinde, în mod hotărâtor, de o clauză etică, de buna-credință a ambelor părți.

Montaigne și proliferarea interpretărilor

Am subliniat adesea de-a lungul acestor pagini sarcina proprie a interpretării, ca treaptă superioară, conștientizată și problematizantă, a înțelegerii primare. Aș vrea acum să conexează într-un tablou sintetic cele spuse, în mod dispersat, cu diverse ocazii, despre funcțiunile pe care le îndeplinește. Accentuând ce este esențial, am putea să-i atribuim interpretării cinci funcțiuni principale :

- *Mediatoare* - asigură o relație tranzitivă între două entități separate, spre exemplu între autor și cititor ori între vorbitorii a două limbi diferite ori între doi emitenți aflați pe poziții contrare (nu neapărat opuse). Funcția medierii o îndeplinește un terț competent, interpretul. În cazurile menționate, acesta e un critic (cronicar), un cunoscător al ambelor limbi (traducător) sau un arbitru, acceptat ori impus părților. În contextul lecturii și elucidării unui text, rolul interpretului e asumat de cititorul însuși. În această situație, nu mai avem însă a face cu un dialog în înțelesul curat al termenului, deoarece răspunsul la întrebările și ipotezele cititorului nu le dă autorul însuși, ci un substitut al său, construit chiar de lector și deci inerent subiectiv, în posida precauțiilor luate și a eventualelor eforturi de a căuta imparțialitatea. În lumea de azi, arbitrajul conduce cel mai adesea la soluții de compromis mai degrabă decît la împărtășirea poziției uneia dintre părți.

- *Explicativă* - deschide calea spre semnificație și sens, ajutînd la progresul înțelegerii ; discriminează părțile, detaliile ori entitățile care intră în componența întregurilor complexe, dar, de asemenea, poate sintetiza elementele dispersate în ansambluri ori subansambluri coerente ; clarifică, între două sau mai multe alternative de sens, care e ipostaza cea mai avantajoasă ori mai adecvată, contribuind la luarea hotărîrii potrivite ; avertizează asupra raportului dintre costurile unei decizii și gratificația scontată, stimulîndu-ne ori, dimpotrivă, cenzurîndu-ne acțiunea ; constituie și o modalitate de a ieși din dilema binarității

disjunctive, care ne obligă mereu să tranșăm între „da” și „nu”, excluzând intermediarii, ființările intervalului, lucrurile ambigue, cu statut indefinit, care nu se exclud unele pe celelalte ; elaborează comentarii și puncte de vedere care stimulează ori deschid piste noi de gândire. Asociată argumentării, așa cum am văzut, interpretarea contribuie la selecția afirmațiilor, probelor, justificărilor etc., la găsirea sofismelor, subînțelesurilor, definițiilor incorecte date termenilor etc.

- *Exploratorie* - dezvăluie ce se ascunde îndărătul aparențelor, sensul disimulat, simbolic ori posibil (în contextul dat al constringerilor sintactico-semantice) ; emite supoziții asupra intențiilor veritabile ale autorului sau interlocutorului ; demitizează interesele, dorința de putere, calculele și subterfugiile care stau la baza ideologiilor și a filozofiilor de viață ; caută determinările cauzale, genealogia unor evenimente, modul în care se articulează secvențele într-o intrigă, înlănțuirea motivelor care justifică o acțiune ; încearcă să investigheze presuposițiile, ceea ce în enunțare rămâne implicit, nespus, ceea ce textul „vrea să transmită” ori „comunică” fără să vrea.

- *Corectivă* - fără să dea certitudini, ea ameliorează calitatea sesizării conținutului semantic al înțelegerii orale sau al primei lecturi, mărește gradul de probabilitate al ipotezelor ori, altfel spus, elimină „impreciziile parazite” (Marcus), presupunerile implauzibile, aserțiunile lipsite de o argumentare satisfăcătoare. Optimizarea aceasta are preponderent un rol cognitiv. Operația care are loc implică reinserția semnificației în contextul discursului-obiect, evaluarea acesteia în funcție de miza vizată, efortul de a asimila ceea ce a scăpat primului contact cu textul (din cauza neatenției, obscurității etc.), ajustarea corespunzătoare a strategiei comprehensive (alegerea unui context secundar relevant, fixarea unor centri de control semantic etc.). De obicei, rezultatul acestei „revizitări” a textului se dovedește benefic, deoarece versiunea revăzută a conținutului apare ca „mai bună” (în sensul adecvării, pertinentei, bogăției de aspecte etc.) - cum considerau Betti și Apel - sau ca „diferită” (aducând ceva nou, calitativ „altfel”) - cum susținea Gadamer.

- *Critică* - în utilizarea ei coerentă și sistematizată, interpretarea este organul dubitației : ea nu se mulțumește niciodată cu constatarea liniștitoare a adevărului dobândit, pune mereu la îndoială ceea ce e acceptat drept cert, indiscutabil, omologat de asentimentul general.

Această sensibilitate la suspiciune îi multiplică prezența în zilele noastre. Căci, în lumea contemporană, senzația nesiguranței, legată de posibilitatea unor catastrofe naturale (un cutremur devastator, topirea ghețurilor din calotele polare etc.), a distrugerilor provocate de un război pustiitor, în care să se folosească armament atomic etc., a generalizat teama și neîncrederea. La asta se adaugă sentimentul unei crize majore a fundamentelor cunoașterii, criza spiritualității și a marilor religii, ascuțirea contradicțiilor aduse de globalizare între Nord și Sud etc. La o propunere ca aceea făcută cândva de Paul Valéry filozofilor, de a compune un tratat cu tema: „Despre acele lucruri pe care nu ne-am gândit încă să le suspectăm”, e probabil că numărul celor dispuși să accepte invitația ar fi în scădere drastică față de trecut, chiar și față de cel apropiat (*Tel Quel*, 2, p. 228). Avem tot mai puternic impresia că domeniul evidențelor se îngustează continuu, iar experiența îndoielii devine universală. Mai supraviețuiesc oare multe lucruri de care să fim siguri, absolut siguri, încît să nu mai suscite întrebări? Pe care să le acceptăm fără rezerve? Pe care să nu le problematizăm?

Ar fi naiv să credem că împușinarea interpretărilor constituie mereu și necondiționat un semn de progres. Desigur, în domeniul chimiei, fizicii, altor științe exacte, intensificarea eforturilor de a rezolva temele aflate pe ordinea de zi a cercetării duce la enunțarea de legi, constante, principii etc. cu valoare de certitudine, care scot interpretarea din joc. Însă de îndată ce revenim la contingență și efemer, la fenomene cu definiție versatilă și frontiere vagi, gândirea interpretativă redevine inevitabilă. Departe de a se rarefia, ea se extinde și se adîncește, căci, pe măsură ce sporește cunoașterea, cresc numărul și amploarea întrebărilor pe care ni le punem, de unde și înmulțirea exponențială a coniecturilor, comentariilor, a tentativelor de alegorizare și parafrază, în cheie eufemizantă ori apocaliptică. Întrebările cer răspunsuri, iar răspunsurile, mereu provizorii și parțiale, niciodată definitive, constituie rampe de lansare pentru alte întrebări. Astfel, interpretările proliferază, iar uzul lor scapă oricărui control. Situația îi era cunoscută și lui Montaigne, acum 350 de ani.

Iată ce putem citi în capitolul XIII din cartea a III-a a *Eseurilor*: „Cine n-ar fi ispitit să spună că glosele sporesc îndoielile și ignoranța, de vreme ce nu există nicio carte, fie umană, fie divină, de care oamenii să se ocupe și căreia interpretarea să-i fi epuizat dificultățile? Al suțlea

comentariu trimite la următorul încă mai complicat și incilcit decît cel dinainte. Ne punem oare vreodată de acord că «despre cutare carte s-a vorbit destul, că nu mai e nevoie să spunem ceva»? Cel mai bine se vede asta în tertipurile folosite în procese, în faptul că acordăm autoritate unui număr interminabil de învățați, de nesfîrșite hotărîri, de tot atîtea interpretări; și totuși socotim vreodată că e cazul să punem capăt nevoii de a interpreta? observăm vreo îndreptare a lucrurilor ori vreun progres spre conciliere? ne trebuie mai puțini avocați și judecători decît în vremea în care justiția se afla în copilărie? Dimpotrivă, ne adincim în confuzie și ne pierdem capul; nu ne mai descurcăm printre atîtea piedici și bariere”.

Cu mintea-i ascuțită și spiritul de observație în perpetuă pîndă, moralistul remarcă și o altă meteahnă a culturii contemporane lui, alexandrinismul, vizibil și azi în abuzul logoreei și în vraja pe care o exercită comentariul. „Avem mai mult de-a face – spune Montaigne – cu interpretarea interpretărilor decît cu interpretarea lucrurilor; și se scriu mai multe cărți despre cărți decît despre alte subiecte: nu facem decît să ne comentăm unul pe celălalt. Peste tot se îmbulzesc comentariile, autorii sînt cu mult mai rari. Știința principală și cea mai renumită a vremii noastre nu e de a-i asculta pe erudiți? Nu e acesta țelul comun și final al studiilor pe care le întreprindem? Opiniile noastre se cațără unele peste altele; cea dintîi servește de scară pentru cea de-a doua, a doua pentru a treia: ne ridicăm astfel din treaptă în treaptă și se întîmplă ca cel care a urcat cel mai sus să aibă mai multă glorie decît merit, căci el nu s-a înălțat decît cu o fărîmă pe umerii penultimului.”

Dacă rîndurile citate se potriveau situației de la sfîrșitul secolului al XVI-lea, ce să mai spunem despre extraordinara lor adecvare la prezent? Oare interpretarea interpretărilor n-a ajuns și la noi un lucru mai important decît interpretarea lucrurilor? Oare opiniile noastre nu se grefează unele pe altele, nu sîntem înlănțuiți cu toții în inextricabile relații de credit și debit? Și nu ne înțarcă un sentiment al zădărniceii cînd constatăm că nimic nu se încheie, că nu există niciun text pe care o interpretare să-l fi epuizat?

Sentimentul general al celor ce am pășit în secolul XXI este că lucrurile nu merg bine, că lecțiile tragice ale trecutului nu par să ne fi învățat minte, că echilibrul de putere și consimțămînt pe care se întemeiază actuala ordine a lumii e fragil și amenințat să se destrame. Cu

adevărat îngrijorător nu e faptul că tot mai multe obiecte, conduite, sentimente tind să se transforme în „probleme”, deci să devină interpretabile, ci că un număr tot mai mare de interpretări par comandate de teamă, frustrații, paranoia, hedonism iresponsabil, dorință de putere. Îngrijorător este că auzim tot mai numeroase voci care culpabilizează rațiunea, ca și când ea ar purta răspunderea degradării relațiilor omului cu transcendența, cu ceilalți oameni, cu el însuși. A devenit oare raționalitatea o marfă desuetă, fără valoare?

A fi rațional

Am vorbit în altă parte despre ce înseamnă să fii rațional azi. Am lăsat atunci întrebarea fără răspuns. Îl pot oare da acum, după lungul itinerar pe care l-am parcurs?

Examenul întreprins pe multiple linii de fugă a problematicii interpretative ne-a confirmat un fapt, de altfel bine știut, că mintea omenească e un obiect miraculos, dar fragil, capabil să realizeze lucruri minunate, dar extrem de vulnerabil la agresiunea propriilor fantasme. A fi rațional înseamnă astfel, pe de o parte, a gândi coerent și logic; a ține seama de vecinătăți și contexte, de constrîngerile obiective ale realității, de faptul că lumea există, independent de mintea noastră (chiar dacă nu-i putem cunoaște natura veritabilă); a accepta afirmațiile sustenabile (justificate prin temeiuri ori sprijinite de probe), a acorda limbajului univoc și riguros al științelor dure autoritatea obiectivității, a supune orice opinie unui examen critic (chiar și în cazul în care se bazează pe consens), a negocia și a favoriza compromisuri posibile (singura cale de a tranșa litigiile într-o lume plurală și în mod democratic).

Pe de altă parte însă, a fi rațional înseamnă, de asemenea, a admite complementaritatea și coabitarea *mythos*-ului și a *logos*-ului; a atribui științei norme de acceptabilitate, nu norme de adevăr; a nu confunda „raționalizarea”, care este calculatoare, algoritmică, instrumentală, cu „raționalitatea”, care este argumentativă, comunicațională, euristică; a recunoaște imposibilitatea de a da o descriere logic-rațională satisfăcătoare a realității; a conștientiza faptul că lumea în care trăim nu ne permite să scoatem din joc subiectivitatea, aleatoriul, haosul, contradicția, ambiguitatea, că valorile care conferă sens vieții nu pot fi

conceptualizate ori întemeiate teoretic (ci doar sugerate, deci comunicate indirect, prin arte și literatură).

Într-un cuvânt, a fi rațional înseamnă a îmbina principiile cu pragmatismul, bunul-simț cu fuga de rutină. În alți termeni, dar în același spirit, iată ce spune Jon Elster în ultimele cuvinte ale cărții sale dedicate problemei limitelor raționalității: „O caracterizare deplină a naturii umane e necesar să comporte cel puțin următoarele trei trăsături: omul poate fi rațional în sensul că-și poate sacrifica deliberat o gratificație prezentă în vederea unei gratificații viitoare. Omul este adesea irațional, dovedind slăbiciune de voință. Omul își dă seama că e irațional și poate să-și impună constrângeri în scopul de a se proteja împotriva propriei sale iraționalități. Această raționalitate de substituție, imperfectă, se ocupă (așadar) și de rațiune, și de pasiune. Ceea ce poate se pierde este sensul aventurii” (Elster, p. 189-190).

Scepticii vor obiecta – și pe drept cuvânt – că e mai ușor de spus decât de făcut. În adevăr, cum am putea asigura efectiv o cooperare fructuoasă între cunoașterea logică și cunoașterea intuitivă, mitico-simbolică, imaginativă și emoțională? Chiar dacă, așa cum susține Jon Elster, sîntem în stare să ne sesizăm propria iraționalitate, avem oare capacitatea s-o îngrădăm, să-i impunem limite? Putem voi să vrem?

Ajunși la capătul unui lung parcurs, trebuie să recunosc că nu am certitudini de oferit. Nu există reguli care să ne învețe cum trebuie să procedăm spre a ne armoniza facultățile divergente și a găsi o partitură acceptabilă de comportament. Dacă suprasolicităm rațiunea, riscăm s-o transformăm într-o închiziție; dacă, dimpotrivă, cedăm inițiativa impulsurilor necontrolate și plusăm pe jocul nestingherit al fantasmelor și afectelor, riscăm alunecarea în delir ori sacrilegiu. Trebuie să acționăm cu tact, cu discernămint, cu deschidere, cu nuanță etc., dar nimeni nu e în stare să ne explice ce înseamnă „tact”, „discernămint”, „deschidere”, „nuanță”. Oricît de înțelept ar fi vorbitorul și oricît de încordată atenția cu care-l urmărim, nu vom avansa dincolo de niște explicații circulare, trimițînd la parafraze nebuloase, apoximative, superflue în măsura în care presupunem știut tocmai ceea ce ignorăm.

Poate că răspunsul la întrebările puse reclamă, mai presus de o minte clară și de o fire echilibrată, capabile să se debaraseze de nevrozele actuale, un angajament moral. Însă Zygmunt Bauman ne avertizează – și cred că are dreptate – că drumul spre moralitate nu este

convergent cu cel al raționalității : „Rațiunea nu poate ajuta eul moral fără a priva eul de ceea ce-l face moral : impulsul neîntemeiat, irațional, indiscutabil, impardonabil și incalculabil de a se îndrepta către alții, de a mîngîia, de a fi pentru, de a trăi pentru, fie ce-o fi. Rațiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precedă orice reflecție asupra deciziilor, deoarece nu ia și nu poate lua în considerare nicio logică ce ar îngădui aprobarea unei acțiuni drept corectă” (Bauman, p. 269). Conștiința morală nu poate fi nici legiferată, nici raționalizată. Ea nu poate fi introdusă prin coerciție, nici prin persuasiune, nici evaluată în funcție de criterii exterioare subiectului.

Din fericire însă ea există, ea continuă să existe. Căci în anii noștri această conștiință, „ultim stimulent al impulsului moral și rădăcină a responsabilității morale”, „a fost doar anesteziată, nu amputată”. Așa cel puțin susține Bauman. Așa îmi place și mie să cred, observînd că inocența copiilor continuă să dăinuie (deși vîrsta inocenței pare a fi în scădere) și că doi inși aparținînd unor etnii care se detestă pot să conviețuiască în armonie (dacă sînt smulși mediului lor formativ). De aceea, nu cred că orice speranță e vană.

Dar dacă – îmi șoptește o voce insidioasă a interiorității – ne îmbătăm cu palavre, dacă alianța rațiunii cu buna-credință nu este deloc sigură, dacă găsirea unei căi de împăcare a raționalității cu valorile sună a utopie, ce ne rămîne totuși de făcut? Același lucru. Spre a ne salva demnitatea de ființe libere, nu există soluție de schimb, pariul pe responsabilitatea morală nu cunoaște alternativă, e singurul posibil.

Index nominum

A

Abélard, Pierre 109
 Abrams, M.H. 242
 Abric, Jean-Claude 363, 368
 Abulafia, Abraham 525-527
 Adam, Jean-Michel 389
 Adorno, Theodor W. 142, 153-158, 205
 Agamben, Giorgio 180
 Alembert, Jean Le Rond de 191
 Alexander, Jeffrey C. 361
 Alexandrescu, Grigore 234
 Alford, C. Fred 340
 Ansart, Pierre 356
 Anscombe, J.C. 557
 Anselm, Sfintul 109
 Antonioni, Michelangelo 510
 Apel, Karl-Otto 141, 149, 294-297, 544-546, 548-549, 562
 Arendt, Hannah 18, 101, 253
 Argezi, Tudor 225
 Aristofan 63
 Aristotel 36, 105-109, 180, 232, 279, 372, 428, 435, 437, 556
 Armengaud, Françoise 46
 Armstrong, Paul B. 92, 482-485
 Arnold, Matthew 470
 Aron, Raymond 126, 135, 347
 Asch, S.E. 339-341
 Assoun, Paul-Laurent 312
 Atlan, Henri 189, 213, 495, 558
 Auerbach, Erich 241

Augustin, Sfintul 230

Austin, J.L. 45-46, 74, 145, 377, 381, 531-532

Averroes 109

Ayer, A.J. 128, 134

B

Baal Sem-Tov, Israel 525
 Bach, Johann Sebastian 493
 Bachelard, Gaston 135, 173, 200-201
 Bacon, Francis 106, 111, 114, 184
 Bahtin, Mihail 40-41, 49, 376, 381
 Balzac, Honoré de 409
 Bange, Pierre 380
 Barbu, Ion 225, 392, 538
 Barnes, Barry 541
 Barthes, Roland 79, 84, 242, 397, 400, 489, 514
 Bastide, Roger 169
 Bašalel, Iuda Loew ben 188
 Baudelaire, Charles 225, 284, 399
 Bauman, Zygmunt 212, 566-567
 Baylon, Christian 40, 43
 Beardsley, M.C. 75, 470
 Beaugrande, Robert-Alain de 388, 443, 455
 Behterev, Vladimir Mihailovici 174
 Bell, Daniel 355
 Bell, Roger T. 58, 218
 Benjamin, Walter 223-224
 Benn, Gottfried 515
 Benveniste, Emile 40

- Berger, Peter L. 362-363
 Bergman, Ingmar 510
 Bergson, Henri 22, 151
 Berman, Antoine 216
 Bernard, Claude 122, 542
 Berthelot, Marcelin 123
 Bení, Emilio 69-70, 247, 273, 408, 480-481, 562
 Biemel, Walter 263-264
 Binswanger, Ludwig 310
 Black, Max 245, 436
 Blackburn, Simon 106
 Blaga, Lucian 304
 Blanchot, Maurice 221
 Blandiana, Ana 517
 Bloom, Harold 98, 529
 Boas, Franz 169
 Boeckh, A.W. 239
 Bohr, Niels 159, 164, 193-194
 Boltanski, Luc 322
 Boltzmann, Ludwig Eduard 159
 Bolyai, János 125
 Bonaparte, Maria 519
 Booth, Wayne 98, 465, 475
 Borges, Jorge Luis 78, 82, 97
 Borutti, Silvana 198, 216, 244, 292-293, 396, 443
 Boudon, Raymond 348-352, 424
 Bourdieu, Pierre 30, 224, 316, 321-322, 325, 346, 362, 367-368, 385, 541-542
 Bousoño, Carlos 465
 Bouveresse, Jacques 71, 127, 132-133, 136, 206
 Braga, Corin 205
 Braudel, Fernand 104, 282
 Brătescu, G. 304
 Breton, Philippe 389
 Brooke-Rose, Christine 411
 Brown, Gillian 17, 424
 Bruegel, Pieter 235
 Brumar, Emil 402, 517
 Brunetière, Ferdinand 123-124
 Bruni, Leonardo 216
 Bruno, Giordano 180-182
 Bruns, Gerald L. 233, 276, 286
 Buber, Martin 49, 64, 218
 Budai-Deleanu, Ioan 63
 Buddha 189, 195
 Bühler, Karl 147
 Bullough, Edward 398
 Bunyan, John 235
 Burgos, Jean 395

C
 Calvin, Jean 109, 206
 Caillois, Roger 169
 Camus, Albert 235
 Cantemir, Dimitrie 63
 Caputo, John 276
 Caragiale, Ion Luca 82, 220
 Carnap, Rudolf 132-134, 136
 Carroll, Lewis 210
 Cassian, Nina 515
 Cassirer, Ernst 104-105, 117, 169-171, 193, 198, 278
 Castaneda, Carlos 205
 Cazacu, Boris 475
 Călinescu, George 304, 308, 473, 478-479
 Călinescu, Matei 78-79, 84
 Ceaușescu, Nicolae 351
 Celan, Paul 222, 513, 529
 Chambers, Ross 512-515
 Char, René 402
 Charles, Michel 242
 Chaunu, Pierre 117
 Chenu, Joseph 329
 Chevalley, Catherine 193-194
 Chladenius, Johann Martin 459
 Chomsky, Noam 318
 Cicourel, Aaron V. 362, 378, 380-381
 Clairaut, Alexis Claude 191
 Clément, Pierre 550-551
 Coleridge, Samuel Taylor 456
 Collini, Stefan 522
 Collins, Harry 541

- Columb, Cristofor 111
 Compagnon, Antoine 232-233, 458
 Comte, Auguste 119-120, 122-123, 150, 154
 Conrad, Joseph 483
 Copernic, Nicolaus 161-162, 333
 Corbin, Henri 169
 Cornea, Andrei 108, 165, 211
 Cornea, Paul 66, 78, 80, 258, 324, 374, 391, 393, 397, 418, 444, 452, 456, 461, 532
 Corneille, Pierre 195
 Corniş-Pop, Marcel 411, 512
 Cortina, Adela 141, 544-545, 547-548
 Coteanu, Ion 475
 Cottingham, John 113
 Coulon, Alain 44, 379-380
 Crăciun, Gheorghe 392
 Crew, Frederik 301
 Crosman, Inge 471
 Cukor, George 510
 Culianu, Ioan Petru 110, 112, 158, 169, 177, 179-184, 195, 496-497
 Culioli, Antoine 47
 Culler, Jonathan 232, 411, 424-425, 508, 520-522
 Cusanus, Nicolaus 180-181
D
 Dante Alighieri 63, 399
 Danto, Arthur 68, 401, 407
 Darbelnet, Jean 218
 Darwin, Charles 121
 Davidson, Donald 344, 413
 Dawkins, Richard 328
 Delacroix, Eugène 235
 Delavrancea, Cella 493
 Deleuze, Gilles 82, 206-207, 233, 303
 Dennett, Daniel C. 328
 Derrida, Jacques 28, 82, 90, 97-98, 142, 207-208, 242-243, 373, 424-425, 457, 461-462, 476, 497, 500, 519, 524
 Descartes, René 22, 39, 66, 101, 106, 112-113, 117, 254, 263, 316, 323, 330, 556
 Descombes, Vincent 71, 97
 Dewey, John 209
 Diderot, Denis 117, 227
 Dilthey, Wilhelm 30, 91-92, 126, 457, 535
 Dimov, Leonid 517
 Dirac, Paul 164
 Dobrogeanu-Gherea, Constantin 123
 Dodds, Eric Robertson 107
 Doinaş, Ştefan Augustin 225
 Doise, Willem 362, 367-368
 Dolet, Etienne 222
 Domenach, Jean-Marie 121
 Dosse, François 303
 Dressler, Wolfgang Ulrich 388, 443
 Dreyfus, Hubert L. 292
 Dryden, John 222, 225
 Duchamp, Marcel 401
 Ducrot, Oswald 38-39, 45, 86-88, 557
 Duhem, Pierre 162
 Dumézil, Georges 169
 Dummert, Michael 35
 Durand, Gilbert 123, 168-169, 172-176, 199, 202-203, 381
 Dürer, Albrecht 235
 Durkheim, Emile 122, 125, 179, 343-344, 361-362
E
 Eagleton, Terry 275-276
 Eco, Umberto 22, 90, 97-98, 236, 242, 406, 408, 410-412, 434, 461, 471, 489, 518-521
 Edelman, Gerald 18-19, 73, 88, 253, 300
 Eemeren, Frans H. van 555
 Einstein, Albert 31, 82, 127, 136-137, 159, 161, 192-193
 Eliade, Mircea 169-170, 172, 185, 195
 Elissalde, Yvan 56
 Elliot, Anthony 300-301

Elster, Jon 566
 Eminescu, Mihai 437
 Engel, Pascal 326-328, 335, 344, 413
 Engelmann, Paul 130-131
 Engels, Friedrich 347, 350, 353
 Epimenide 195
 Erasmus 184
 Eratostene 236
 Erikson, Erik H. 347
 Escarpit, Robert 387, 455
 Euclid 125
 Euler, Leonhard 191
 Euripide 224

F

Febvre, Lucien 184
 Fergusson, F. 470
 Ferraris, Maurizio 499-500
 Festinger, Leon 61, 340
 Feyerabend, Paul 141, 153, 158-167, 205, 292
 Feynman, Richard 164
 Fichte, Johann Gottlieb 91
 Ficino, Marsilio 110, 180-181
 Finkenthal, Michael 112, 248
 Fish, Stanley 67-68, 308, 401, 417, 512
 Flavius, Josephus 236
 Flew, Anthony 57
 Flint, Valeria 177
 Flonta, Mircea 130-131
 Florescu, Vasile 554
 Foartă, Șerban 517
 Fodor, Jerry 59, 318, 328
 Fokkema, Douwe 245, 534
 Fontanier, Pierre 229-230
 Foucault, Michel 142, 182, 208-209, 248-249, 457, 499-500
 France, Anatole 284
 Frazer, James 169, 177
 Frege, Gottlob 32-33, 88, 128, 376
 Freud, Sigmund 19, 127, 151, 174-175, 179, 206, 260, 298-313, 318, 366, 468, 498-500, 519
 Friedrich, Hugo 390, 513-515

Frye, Northrope 480
 Funkenstein, Amos 201

G

Gadamer, Hans-Georg 16, 24, 48-53, 55, 64, 68, 74, 76, 88, 145-147, 218-219, 227-229, 261-262, 266, 268, 270-291, 293-296, 306, 372, 381-382, 408-409, 416-417, 448, 459, 481, 530-531, 550, 552-554, 562
 Galilei, Galileo 66, 106, 111-112, 137, 161-163, 182, 186, 192, 197, 238, 496
 Gardin, Jean-Claude 244, 246, 248, 534
 Gardner, Howard 21, 440-441
 Garfinkel, Harold 43-44, 362, 380, 385
 Geertz, Clifford 355, 444
 Genette, Gérard 397, 454
 George, Stefan 219
 Ghiglione, Rodolphe 149
 Giddens, Anthony 293
 Gilson, Etienne 109
 Giust-Desprairies, Florence 348
 Glasersfeld, Ernst von 58
 Gödel, Kurt 106, 195
 Goethe, Johann Wolfgang von 399, 513
 Goffman, Erving 42-43, 86, 362, 381, 385, 444
 Goldman, Lucien 417
 Goldschläger, Alain 467
 Gongora y Argote, Luis de 222
 Goodman, Nelson 32
 Graff, Gerald 207, 425
 Granger, Gilles-Gaston 105
 Grayling, A.C. 35
 Gray-Robinson 245
 Grice, Herbert Paul 49, 75, 382, 420, 455, 481
 Grieg, Edvard 493
 Grondin, Jean 50, 273, 426, 554
 Groos, K. 82
 Grootendorst, Rob 555
 Guattari, Felix 206-207, 233, 303
 Guillaume de Lorris 234
 Gumbrecht, Hans-Ulrich 471, 508, 512

Gusdorf, Georges 55, 110, 123, 231,
236-237, 239

H

Habermas, Jürgen 34, 38-39, 47, 49,
51, 75, 106, 135, 141-149, 157, 262-
263, 266, 276, 293-294, 296-297,
316, 320, 381-385, 413, 450-451,
500, 542-548, 554

Hadamard, Jacques 31, 435

Hagège, Claude 48, 383

Halonon, Jane S. 59

Hamsun, Knut 284

Hancher, Michael 55, 74-75

Hanson, Norwood Russell 244

Hawks, Howard 510

Hayek, Friedrich 135

Hazard, Paul 117, 255

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 115,
118-119, 141, 150, 195, 239, 263,
274, 281, 290, 330

Heidegger, Martin 20, 24, 31, 50, 54, 57,
72, 84, 134, 142, 205-206, 261, 263-
270, 277-278, 287, 290, 294, 409-
410, 426, 491, 530-531, 544, 553

Heisenberg, Werner Karl 82, 192-193

Heliade-Rădulescu, Ion 217, 223

Helmholtz, Hermann Ludwig von 60

Hemingway, Ernest 224

Hempel, Carl Gustav 135, 430

Heraclit 105, 194, 426

Herder, Johann Gottfried 91, 281

Hermes 54

Herodot 235

Hester, Marcus B. 395

Hewstone, Miles 337

Hieronymus, Sfințit 222

Hilbert, David 125, 127

Hirsch, Eric D. 75, 96, 273, 286, 308,
444, 457, 470, 481

Hitler, Adolf 168

Hofmannsthal, Hugo von 513

Hofstädter, D.R. 189

Hölderlin, Friedrich 222

Holton, Gerald 127

Homer 236, 283

Horkheimer, Max 142, 153-158, 205

Hübner, Karl 502

Hugo, Victor 121, 284

Huet, Pierre-Daniel 222

Huizinga, Johan 81

Humboldt, Alexander von 220, 279

Hume, David 114-115, 129, 136, 210,
326-327, 431, 435

Hus, Jan 109

Husserl, Edmund 130, 263, 265, 269,
279, 290, 320, 379, 473

I

Ianoși, Ion 116

Idel, Moshe 177, 188, 523-529

Ineichen, Hans 293-294

Ingarden, Roman 79, 409, 473, 524

Ioan, Apostolul 109-110

Iser, Wolfgang 402, 409, 471, 473

Isus Christos 109-110

Ivănescu, Mircea 517

J

Jacques, Francis 46-49, 64, 67, 149,
383-386

Jakobson, Roman 40, 47, 87, 89, 221-
222, 393, 397, 462

James, Henry 78, 82

James, William 483

Jameson, Fredric R. 233, 514

Janik, Allan 33, 128, 130

Jauss, Hans Robert 79, 228-229, 282,
308, 399-400, 411, 471, 473, 486-487

Jay, Martin 155

Jeanrond, Werner 53, 109, 231

Jensen, W. 312-313

Jodelet, Denise 362, 365-367

Johnson, Barbara 401

Johnson, Paul 359

Johnson-Laird, P.N. 421, 438, 440-441,
444

Johnstone, Jr., H.W. 554

Joly, Henri 372
 Joyce, James 97, 409
 Judt, Tony 360
 Juhl, P.D. 96, 457
 Jung, Carl Gustav 23

K

Kafka, Franz 97, 234, 510, 529
 Kahneman, Daniel 438-440
 Kant, Immanuel 22, 81, 103, 106, 115-
 116, 118, 134, 138, 184, 194-195,
 197-198, 213, 263, 384, 398, 409,
 558

Kepler, Johannes 496
 Kerbrat-Orecchioni, Catherine 47, 86
 Kintsch, Walter 452
 Klein, Ernest 55
 Klein, Felix 127
 Klein, Robert 180
 Kolakowski, Leszek 185-187, 189-190
 Koyré, Alexandre 496
 Kristeva, Julia 525
 Krilov, Ivan Andreevici 225
 Kuho, Thomas 27, 111, 137, 159, 182,
 277, 292, 419

L

La Bruyère, Jean de 346
 Lacan, Jacques 298
 Lacoste, Jean 129, 134, 399
 Ladrière, Jean 98, 100-101
 Lahire, Bernard 369
 Lakatos, Imre 158
 Lanson, Gustave 122, 124, 239-241, 460,
 462, 471, 500, 507
 Lasswell, Harold 40
 Latour, Bruno 541
 Lave, Jean 442
 Lazarus, Richard 19
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 106, 112, 323
 Lepenies, W. 248
 Levesque, Pierre 108
 Lévinas, Emmanuel 48-49, 64, 383
 Levinson, Stephen C. 88, 417

Lévi-Strauss, Claude 169-171, 175-179,
 245, 321, 436
 Lévy-Bruhl, Lucien 169
 Liiceanu, Gabriel 81, 484
 Lipps, Hans 88
 Livingston, Paisley 461
 Lobacevski, Nikolai I. 125
 Locke, John 114, 117
 Lorenz, Konrad 324
 Lorenzen, Paul 554
 Lovinescu, Eugen 304, 473, 507
 Löwith, Karl 49
 Luckman, Thomas 362-363
 Luria, Isaac 525
 Luther, Martin 109
 Lyotard, Jean-François 206

M

Macdonald, M. 471
 Mach, Ernst 127-128, 159
 Machiavelli, Niccolò 181, 184
 Macrae, C. Neil 337
 Madison, Gary B. 90
 Mahomed al II-lea 356
 Maimonide, Moise 230, 527
 Măiorescu, Titu 123, 334, 398, 558
 Malinowski, Bronislaw 169, 179
 Mallarmé, Stéphane 71, 222, 392, 513
 Malraux, André 360
 Malunkyapunta, călugărul 195
 Man, Paul de 208, 232, 476, 512
 Mann, Thomas 224, 399
 Mannheim, Karl 347-348, 350, 358, 541
 Manolescu, Florin 83-84
 Manolescu, Ion 87
 Manolescu, Nicolae 392, 473, 479
 Mansuy, Michel 489
 Marcus, Solomon 382, 435-436, 533, 562
 Marga, Andrei 107, 135, 502, 546, 554
 Marga, Delia 329
 Margolis, Joseph 470
 Marino, Adrian 270
 Marková, Ivana 41, 64
 Marrou, H.-I. 536

Marx, Karl 155, 174, 281, 296, 298,
347, 353, 468, 498-500, 509
Maupassant, Guy de 409
Mauron, Charles 314-315
McCarthy, Thomas 149
McQuail, Denis 245
Mead, George Herbert 39, 381
Mehler, J. 324
Merleau-Ponty, Maurice 360
Merton, Robert K. 347, 541
Mesure, Sylvie 138, 141, 545
Mignot, Xavier 40, 43
Mihăilescu, Dan C. 473
Milgram, Stanley 340
Mill, John Stuart 150
Miller, J. Hillis 208
Millett, Kate 209
Moeschler, Jacques 46, 420, 557
Molière 430
Moliner, Pascal 365
Molino, Jean 471
Monod, Jacques 31-32, 300-301
Montaigne, Michel de 124, 184, 240,
282, 561, 563-564
Montale, Eugenio 514
Morin, Edgar 19, 93-95, 170-171, 173,
196, 203, 324, 358-359, 438, 495
Morris, Charles William 40, 45
Mortara Garavelli, Bice 555
Morus, Thomas 184
Moscovici, Serge 204, 260, 339-342,
351, 361-366, 368-369, 385, 445,
503-504, 506, 559
Moses de Leon 231
Mounier, Emmanuel 360
Mucchielli, Alex 536
Mueller-Vollmer, Kurt 91
Murry, Gilbert 417
Musil, Robert 458
Myers, David G. 19

N

Nabokov, Vladimir 78, 223
Nagel, Thomas 135, 212-213

Napoleon Bonaparte 154
Naum, Gellu 133
Neculau, Adrian 362, 364, 367-368
Negrici, Eugen 396, 516-517
Neumann, Johannes von 164
Neurath, Otto 134
Newman, F.W. 223
Newton, Isaac 22, 106, 111, 117, 137,
161, 190-192, 197, 496
Nicolaus de Lyra 231
Niculescu, Ștefan 493
Nietzsche, Friedrich 67-68, 134, 151,
154-155, 174, 254, 276, 298, 406,
468, 498-500, 509
Norris, Christopher 208
Novalis 483

O

Ogien, Albert 44
Ogien, Ruwen 137, 413, 431
Olbrechts-Tyteca, Lucie 113, 435-436,
552, 555, 557-558
Oléron, Pierre 429, 558
Olson, David R. 65, 111
Ombredane, André 59
Ong, Walter 111
Origene 231
Ortega y Gasset, José 220
Orwell, George 235
Oșileă, Nicolae 234
Otto, Rudolf 169, 184-185
Ovidiu 234

P

Painter, Georges 464
Palmer, Richard E. 55, 91, 263, 457
Pamfil, Alina 248
Pannwitz, Rudolf 223
Pareto, Vilfredo 123
Pareyson, Luigi 226-227, 408
Pascal, Blaise 195, 202, 326
Passeron, Jean-Claude 445, 537
Patapievici, Horia-Roman 460
Pater, Walter 469

Pauli, Wolfgang 194
 Pavel, Apostolul 109
 Pavel, Toma 392
 Pârva, Ilie 243
 Peirce, Charles Sanders 40, 45, 87-90,
 217, 244, 245, 328-331, 338, 424,
 427, 433-435, 484, 520, 538, 544
 Pendry, Louise F. 337
 Pépin, Jean 55
 Percy, Wolker 88
 Perelman, Chaim 113, 435-436, 552,
 554-558
 Peters, Francis E. 105
 Petőfi, János 417
 Petrescu, Liviu 514
 Peuckert, W.E. 183
 Pharo, Patrick 126
 Philon din Alexandria 231, 527
 Piaget, Jean 31, 59-60, 173, 430
 Picasso, Pablo 494
 Pizarro, Francisco III
 Planck, Max 82
 Platon 105, 107-108, 110, 173, 210, 223,
 231, 234, 236, 247, 330, 371-373,
 381-382, 477
 Pleșu, Andrei 507
 Plotin 108
 Poe, Edgar Allan 463, 519
 Pöggeler, Otto 206
 Pope, Alexander 283
 Popper, Karl 27, 106, 133-141, 158,
 161-162, 164, 195, 197-198, 201,
 211, 250, 292, 300, 432, 532, 537,
 544-545
 Poulet, Georges 30, 308, 473
 Pound, Ezra 510
 Prigogine, Ilya 191-193
 Proulx, Serge 389
 Proust, Marcel 458, 464-465
 Ptolemeu Soter 236
 Pufendorf, Samuel 117
 Putnam, Hilary 70, 262, 328

Q

Quine, Willard van Orman 219, 413

R

Rabelais, François 63, 184, 282
 Rabinow, Paul 363
 Racine, Jean 283, 314
 Ralea, Mihail 304
 Ranke, Leopold von 536
 Ravoux-Rallo, Elisabeth 315
 Rawls, John 135, 547
 Raymond, M. 473
 Reboul, Anne 46, 420, 427
 Renan, Ernest 121
 Revel, Jacques 101
 Revel, Jean-François 356-357
 Richard, Jean-François 104, 405, 428,
 436, 441, 444
 Richards, I.A. 21, 514
 Ricœur, Paul 79-80, 85, 92, 96-97, 174-
 175, 198, 244-245, 269, 291, 298,
 347, 395-396, 436, 468-469, 488, 498
 Riemann, Bernhard 125
 Rilke, Rainer Maria 220
 Rimbaud, Arthur 222, 513
 Rivière, Claude 168-169, 204
 Robert, Marthe 301, 303
 Rochlitz, Rainer 141
 Rorty, Richard 68, 92, 208-209, 259,
 292, 401, 407, 411, 425-426, 431,
 500, 520-521
 Roudinesco, Elisabeth 309
 Rouquette, Michel-Louis 354, 364
 Rousseau, Jean-Jacques 91, 97, 239, 242,
 462
 Rovatti, Pier Aldo 499
 Rumelhart, David E. 445
 Russell, Bertrand 32-33, 128, 131-133,
 501
 Rutten, Frans 245
 Rybacki, Donald J. 559-560
 Rybacki, Karen C. 559-560

S

Sacks, Harvey 551
 Sade, marchizul de 154

- Salmon, Wesley C. 430
 Santrock, John W. 59
 Sapir, Edward 243
 Sartre, Jean-Paul 360
 Saussure, Ferdinand de 61, 88-89, 373, 497
 Savonarola, Girolamo 110
 Schaeffer, Jean-Marie 38-39, 87-88
 Schelling, Thomas C. 81
 Scheps, Ruth 550
 Schiller, Friedrich von 81, 239
 Schleiermacher, F.D.E. 28, 268, 308, 457, 459, 480, 507, 550
 Schmidt, Siegfried 401, 411
 Scholem, Gershom 231, 523, 528-529
 Scholes, Robert 208, 242
 Schopenhauer, Arthur 151
 Schrag, Calvin O. 206
 Schumann, Robert 494
 Schütz, Alfred 362-363, 378-380, 551
 Searle, John 38-39, 46, 69, 74-75, 86, 145, 208, 242, 257-260, 316-320, 374, 377, 385, 390, 531
 Sebeock, Thomas A. 31
 Seidman, Steven 186, 361
 Shaftesbury, contele de 117
 Shakespeare, William 74, 224-225, 388, 399
 Shand, John 115, 432
 Shannon, Claude Elwood 40, 47
 Shils, Edward 347-348
 Showalter, Elaine 209
 Shusterman, Richard 68, 71-72, 469-471
 Simon, Richard 117, 238
 Slawinski, Janusz 417, 419
 Snow, Charles P. 248
 Socrate 108, 372, 428
 Sofocle 283
 Sontag, Susan 242, 509-512, 515
 Spăriosu, Mihai I. 81-82
 Spencer, Herbert 82, 123
 Spengler, Oswald 536
 Sperber, Dan 45, 365-366, 378, 420-422, 437
 Spinoza, Baruch 106, 112-113, 232, 238-239
 Spitzer, Leo 471, 483
 Spiwak, Gayatri 209
 Stalin, Iosif Visarionovici 168, 350
 Stănescu, Nichita 402, 437, 516
 Starobinski, Jean 242, 302, 313, 408, 473
 Steiner, George 216-217, 223, 242, 265, 493, 497-498, 513, 515
 Stendhal 465
 Stengers, Isabelle 191-193
 Stevens, Wallace 392, 402
 Stevenson, C.L. 470
 Stewart, John 550-551
 Stoenescu, Ștefan 465
 Strindberg, August 284
 Suleiman, Susan R. 471
 Sullivan, William 363
 Suppes, Patrick 256-259
 Sutton, John 352
 Swinburne, Algernon Charles 469
 Szondi, Peter 485
- §
- Șora, Mihai 49
- T
- Taine, Hippolyte 122, 124
 Tarski, Alfred 132, 196
 Taylor, Charles 49, 64, 70, 292-293, 316-317, 363, 381, 385
 Taylor, Talbot J. 28
 Thamus, regele 372
 Theuth, zeul 372-373
 Thibaudet, Albert 473
 Thomas, Jenny 377, 480-481
 Thompson, John B. 149
 Tocqueville, Alexis de 356
 Todorov, Tzvetan 114, 238
 Tolstoi, Lev Nikolaevici 458, 465
 Toma d'Aquino 222, 232
 Tonoiu, Vasile 385-386
 Toulmin, Stephen 33, 128, 130, 555, 559-560

Trognon, Alain 149
 Truffaut, François 310
 Tversky, Amos 438-440

V

Vaihinger, Hans 82, 84
 Valade, Bernard 100
 Valéry, Paul 392, 563
 Van Dijk, T.A. 245, 452, 455
 Van Rees, C.J. 417, 419
 Vasco de Gama 111
 Vattimo, Gianni 149, 200, 205, 266,
 268, 320-321, 499
 Văcărescu, Alecu 234
 Verdaasdonk, Hugo 417, 419
 Verdes, Ovidiu 81-82
 Vermeer, Jan 235
 Veron, Eliseo 348
 Vianu, Tudor 304, 538
 Victoria, regina 147
 Vigny, Alfred de 124, 240
 Vinay, J.P. 218
 Vion, Robert 42
 Virgiliu 225, 234, 283
 Vulcănescu, Mircea 304

W

Wachterhauser, Brian R. 265
 Waismann, Friedrich 129
 Wald, Henri 22
 Walton, Douglas N. 557
 Warnke, Georgia 272-273, 286
 Warren, Austin 478
 Watson, John B. 32
 Weber, Max 92, 100, 125-127, 175, 185,
 221, 343, 352, 357, 399, 472
 Weil, Robert 123, 381
 Weil-Barais, Annick 19, 104, 427, 442
 Weinrich, Harald 38
 Weinsheimer, Joel 286
 Weitz, Morris 470
 Wellek, René 401, 478
 Wellmer, Albrecht 549
 Whorf, Benjamin Lee 219-220, 243

Wiener, Norbert 40, 438
 Wilde, Oscar 469
 Wilson, Deirdre 45, 378, 420-422, 437
 Winckelmann, Johann Joachim 107, 284
 Windhal, Sven 245
 Winkin, Yves 41
 Wittgenstein, Ludwig 15, 31-35, 40, 67,
 69-70, 72, 87, 128-132, 145, 149,
 176, 279, 292, 311-312, 319, 329,
 395, 312, 324, 370, 500-501
 Wollheim, Richard 471
 Wunenburger, Jean-Jacques 199, 395

Z

Zac, Sylvain 238
 Zafiu, Rodica 392
 Zamfirescu, Vasile Dem. 18
 Zarifopol, Paul 304
 Zlate, Mirlu 59-60
 Zola, Emile 284, 409
 Zumthor, Paul 230, 233-234
 Zwingli, Ulrich 109

COLLEGIUM. LITERE

au apărut :

- Paul Cornea - *Introducere în teoria lecturii*
Adelina Piatkowski - *Jocurile cu saryri în antichitatea greco-romană*
Adrian Marino - *Comparatism și teoria literaturii*
Ferdinand de Saussure - *Curs de lingvistică generală*
Dan Horia Mazilu - *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*
Nicolae Manolescu - *Metamorfozele poeziei. Metamorfozele romanului*
Jean-Jacques Rousseau - *Eseu despre originea limbilor unde se vorbește
despre melodie și despre imitația muzicală*
Daniel Dimitriu - *Grădinile suspendate. Poezia lui Alexandru Macedonski*
Dumitru Irimia - *Introducere în stilistică*
Ioan Pânzaru - *Practici ale interpretării de text*
Gheorghe Drăgan - *Poetică eminesciană. Temeiuri folclorice*
Dan Mănuță - *Pelerinaj spre ființă. Eseu asupra imaginarului poetic
eminescian*
Liviu Papadima - *Literatură și comunicare. Relația autor - cititor
în proza pașoptistă și postpașoptistă*
Daniel-Henri Pageaux - *Literatură generală comparată*
Erich Auerbach - *Mimesis. Reprezentarea realității în literatura
occidentală*
Monica Spiridon - *Melancolia descendenței. O perspectivă
fenomenologică asupra memoriei generice a literaturii*
Roger T. Bell - *Teoria și practica traducerii*
D. Caracostea - *Expresivitatea limbii române*
Daniel Bougnoux - *Introducere în științele comunicării*
Armand Mattelart, Michèle Mattelart - *Istoria teoriilor comunicării*
Jean Bollack - *Sens contra sens. Cum citim ? Convorbiri cu Patrick
Llored*
R.H. Robins - *Scurtă istorie a lingvisticii*
D.M. Pippidi - *Formarea ideilor literare în Antichitate*
Matei Călinescu - *A citi, a reciti*
Mircea Iorgulescu - *Celălalt Istrati*